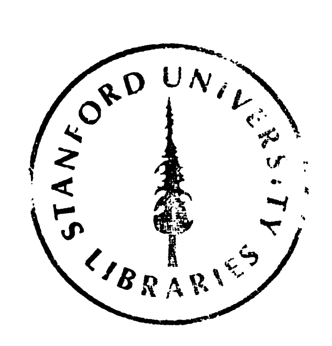
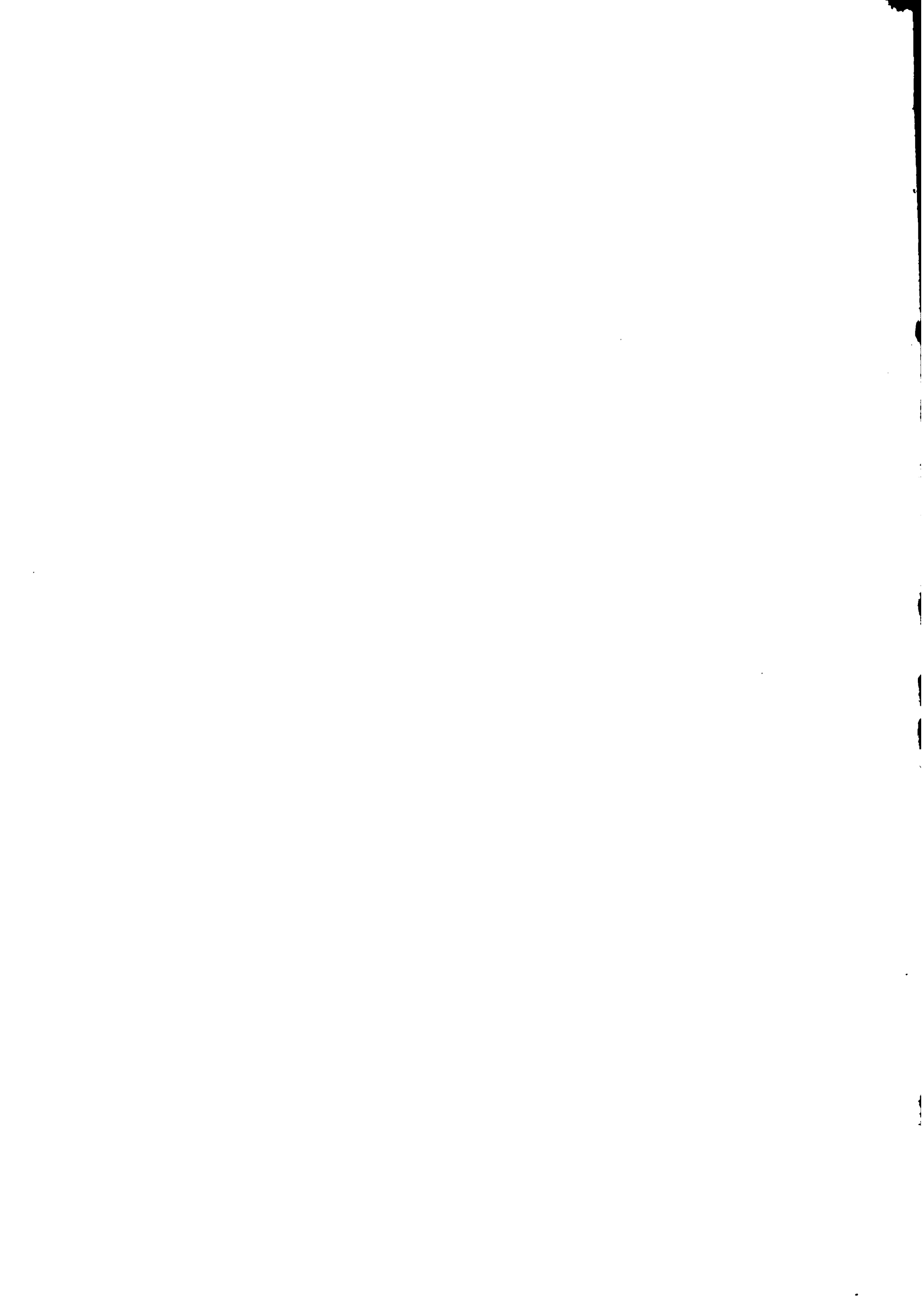




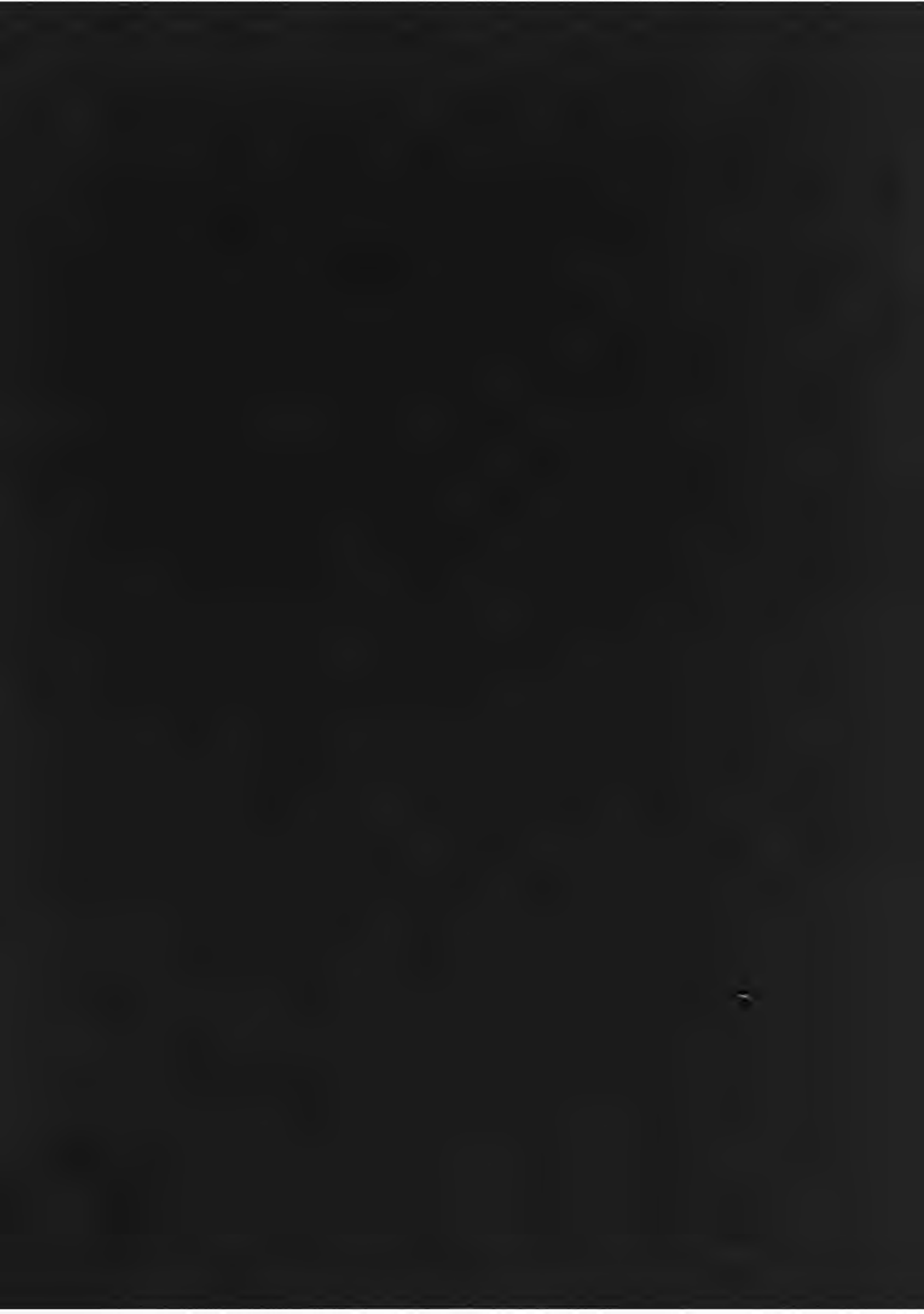

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES





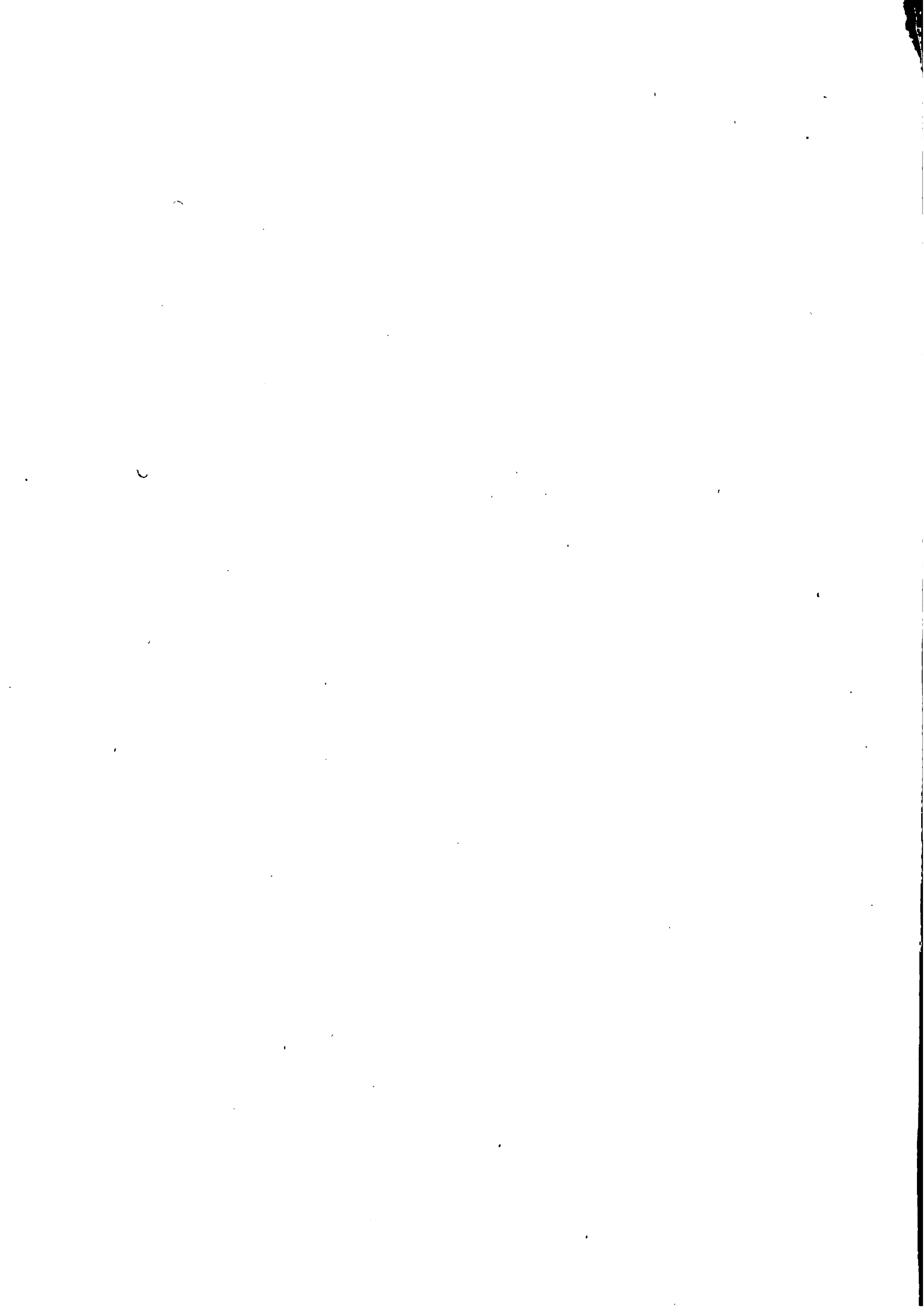






Mai 1922





Meister Eckeharts Schriften und Predigten

Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben

von Herman Büttner

Erster Band



9. bis 11. Tausend
Verlegt bei Eugen Diederichs
Jena 1921

Vorwort

Die Werke Eckeharts sind noch nicht übersetzt, ja sie sind noch nicht einmal in auch nur entfernt zureichender Form herausgegeben: „das Problem der Eckehartschriften", seit Jahrzehnten der Forschung gestellt, harrt noch immer der Lösung. Und doch handelt es sich um einen Mann, der in der Geschichte des deutschen Geistes eine Stellung einnimmt, die nur mit Dantes Bedeutung für Italien vergleichbar ist. Auch er einer jener großen Zusammenfasser und Neuschöpfer, wie sie an der Wende der Zeiten stehen. Die ungeschiedene Masse christlich-scholastischer Bildung besondert in ihm zuerst sich mit Entschiedenheit zu persönlicher und zugleich nationaler Eigenart. Während dort eine bis in den Kern hinein künstlerische, auf plastische Schau hinausgerichtete Persönlichkeit vorantritt, ist hier, nicht minder bezeichnend für den Eigenpunkt germanischen Wesens, der Erstgeborene der neuen Zeit ein Mann des entgegengesetzten Schlages: ein solcher, der von allem Sinnen- und Seelenscheine fort einem gänzlich unanschaulichen Innenpunkte zustrebt; und das nachdrücklicher, kühner, von Überlieferungslasten ungehemmter als je ein abendländischer Mensch. Und diese brennende Innerlichkeit verglühte nicht auf eng umhegtem Herde, sie spendete in unerschöpflicher Freigiebigkeit Wärme und Licht einer ganzen Zeit, einem ganzen Volke. Durch Rede wirkte sie sich aus: durch ein Reden von neuen Werten und in neuen Weisen. Eckehart ist der Schöpfer einer deutschen Prosa im höheren Sinne. Die Grenzen des Ausdrückbaren hat er in einem Maße hinausgerückt, wie außer ihm nur Goethe. Inhaltlich aber können seine Werke noch immer durch nichts ersetzt werden. Sie sind, um es kurz und vorläufig zu sagen, Dokumente einer versunkenen Religion. Die Flut, die nach seinem Tode sich vernichtend und versandend über sein Lebenswerk ergoß, hat die Nachhaltigkeit seiner Fortwirkung dem oberflächlichen Blicke entzogen, seine Einflüsse mußten sich tiefere Wege suchen, und noch sind sie zu den Lebenswurzeln gar nicht hingedrungen, die unwissend ihrer harren.

Wirklich mit ihm bekannt zu werden, würde heute ohne Aufwendung langwieriger und mühseliger Arbeit niemandem möglich sein. Angesichts dessen, was alles noch immer als Eckeharttext gang und gebe ist, kann man nur sagen: Hätte Eckehart auch nur den zehnten Teil alles des Unsinns geredet oder geschrieben, man hätte ihn ins Tollhaus gesperrt. Dieser mystische Eckehart ist eine Karikatur, und keine geistvolle: das Erzeugnis öder Zufälle und jahrhundertelanger Mißverständnisse. Nur die Entstehungsgeschichte unserer Texte macht die Verschüttung und Verunstaltung überhaupt begreiflich, in der seine Werke auf uns gekommen sind. Pfeiffers Sammlung, noch immer die einzige, der Kenntnisnahme und dem Urteil unbesehen zu Grunde zu legen, wäre ein starker Anachronismus. So verdienstlich diese Arbeit vor einem halben Jahrhundert war: sie ist von der nachrückenden Forschung wie durch neue Funde an unzähligen Stellen durchlöchert. Nur neben den anderen Hilfsmitteln kommt sie in Betracht als Darbietung von zum Teil recht fragwürdigem Material; der Anteil des Herausgebers ist überall in Abzug zu bringen. Aus den Handschriften sind seitdem eine Reihe neuer Texte zugänglich gemacht worden, nur Einiges in einer Form, die kritischen Anforderungen gerecht wird. Zu vielen Stücken liegen nunmehr entgegenlaufende Texte, oft ihrer mehre, vor; um eine Unzahl anderer Textesstellen läßt sich ein ganzer Kranz von überlieferungsmäßig gleichberechtigten Lesarten versammeln. Die Quellen selber, auch die schon benutzten, sind noch reich an ungenützten Aufschlüssen. An Baustoff fehlt es nicht, aber am Baumeister. Einmal muß schließlich begonnen werden mit dem Sichten, Sondern und Auferbauen.

Übersetzen, wenigstens was allein so sollte heißen dürfen, läßt sich nur ein sinnvoll fließender Text. So war denn der Übersetzer gedrungen, für den noch nicht erstandenen Herausgeber an seinem Teile einzuspringen. Vorarbeiten anderer, insbesondere die eindringliche Forscherarbeit Lassons und Denifles boten verstreute Hilfe. Die Aufgabe ist eine mehrfache, fast bei jedem Stücke eine andere; in einigen Fällen nicht ganz unähnlich der, welche Lionardos Abendmahl stellt: gegeben eine Anzahl Flecke an der

Wand, man schaue daraus das Bild zurück — und steche es in Kupfer. Fraglich ist im einzelnen Falle zunächst alles. Schon gleich Eckeharts Urheberschaft. Die Zuweisungen der Handschriften können niemals ungeprüft übernommen werden. In den alten Drucken bedarf sein Anteil der genaueren Aussonderung. Von einer kleinen Gruppe vertrauenerweckender Schriften ist auszugehen. Stilistische und systematische Zusammenstimmung geben für die Zuweisung den letzten Maßstab ab. Daß es ein System Eckeharts gebe, ist freilich von Denifle in Abrede gestellt worden: Eckeharts unmittelalterliche Lehre vom Einen Sein, für deren Herausstellung Denifle selber das Beste getan hat, würde ihm allein schon einen hervorragenden Platz in der Entwicklungsgeschichte des philosophischen Gedankens sichern; sie ist aber nur ein Moment in einem viel reicheren Ganzen. Daß es einen eckehartischen Stil gibt, ist noch nicht bestritten worden. Stile aber pflegen bekanntermaßen unabsichtlich und absichtlich nachgeahmt zu werden. Ein eigenartiges Fühlen und Denken nachzuahmen ist schon schwieriger, möglich bleibt bis zu einem gewissen Grade auch dies. Es gilt weiter, die Trümmergeschiebe, an welchen unsere Überlieferung so unselig reich ist, zu sondern von den gewachsenen Einheiten: von Meister Eckehart ist ein großer Teil dessen, was heut' auf seinen Namen geht, so, wie eine Gartenmauer über Tempeltrümmern von dem Meister dieses Tempels ist. Die Arbeit des Aufräumens und Auflösens hat ihre Ergänzung zu finden in einer wiederherstellenden Tätigkeit. Die zusammengelesenen Köpfe, Arme, Beine und Rümpfe sind auf ihre Zusammengehörigkeit zu untersuchen. Was sich leidlich wieder zur Einheit zusammengliedert, ist — natürlich unrestauriert — ebenfalls der Schausammlung einzuverleiben, das übrige Lazarett ist bis zum Eintreffen neuer Funde ins Magazin zurückzustellen. Weiter ist der Text einer kritischen Sichtung zu unterziehen. Einen ganz einwandfreien Text haben wir wohl zu keinem Stücke. Einige immerhin stellen sich als ziemlich wohlerhalten dar: zumeist solche, die nur in einer Fassung erhalten sind! Andere wimmeln dafür von Unmöglichkeiten; wieder bei anderen bringt die Fülle der über=

lieferten Möglichkeiten den, der eine vorziehen muß, in eine Lage wie weiland den armen Esel Buridans. Es sind die sinnigen Lesarten zu suchen, aus denen die sinnlosen hervorgegangen sein könnten; fremde Zusätze und „Verbesserungen“, die in der Kraft des Glaubens wie kraft des gesunden Menschenverstandes von früh auf an ihm verübt worden sind, sind ihrerseits hinauszuverbessern; unter widersprechenden Lesarten ist „die richtige“, unter abweichenden Rezensionen „die ursprünglichere“ herauszufinden.

Die vorliegende Übersetzung, dem Wunsche nach persönlicher Verständigung und Fühlung mit dem Meister entsprungen, will die litterarischen Einheiten zusammenfassen, welche wirklich Eckehart zugerechnet und noch in ihrer jetzigen Gestalt als Ausdruck seiner Persönlichkeit betrachtet werden dürfen. Manches, dem nur der Formwert eines Torsos zukommt, wird vor umfänglicheren Stücken den Vortritt haben, die in der Überlieferung den feineren Duft oder den durchgängig klaren Zusammenhang eingebüßt haben. Während so der Schriftbestand durch das Ausscheiden nicht nur des im groben Sinne Unechten, sondern auch der breiten Masse unzulänglicher Predigtnachschriften, die nur das Urteil verfälschen, beträchtlich zusammenschrumpft, wird er auf der anderen Seite durch das Zutreten unbekannter Stücke eine Erweiterung erfahren. Voraus liegt ihr weiter der Versuch, für die aufgenommenen Stücke einen durchweg sinnigen Text aufzustellen, einen Text, von dem sich mit reinem Gewissen und guten Gründen behaupten läßt: so etwa könnte es wohl gelautet haben! Ein Mehres kann nicht behauptet, und, wie die Dinge liegen, auch nicht verlangt werden. Zur Not reicht das ja auch aus: was man einen guten Text nennt, ist in der Regel nur eine fable convenue, genug, daß sich damit leben läßt. Für Eckehart ist sie nur eben noch in der Bildung begriffen.

Übersetzen heißt zugleich Auslegen, und damit kommen wir abermals zu einem wunden Punkte. Denn auch eine einwandfreie Textgestalt als gegeben gesetzt, so ist es noch sehr nötig, daß man mit sich und Meister Eckehart ernstlich zu Rate gehe, in welchem

Sinne das Einzelne wie die Gesamtäußerung zu nehmen sei. Die Ausdrucksweise der deutschen Schriften ist vieldeutig. Es ist eine individuelle Sprache, die Eckehart sich erst selber geschaffen hat und fort und fort neu schafft. (Eine genauere Ausscheidung seiner persönlichen Leistung aus dem gemeinsamen Sprachgute der Zeit ist noch nicht vorgenommen, sein Sprachschatz noch in keinem mittelhochdeutschen Wörterbuche wirklich verarbeitet.) Haarscharfe Genauigkeit und stete Gleichmäßigkeit der Bezeichnung anzustreben, liegt ihm fern, weshalb in Fragen der Auslegung selbst Citate aus demselben Meister Eckehart noch nicht ohne weiteres beweiskräftig sind. Trotzdem, die stete Bezugnahme auf alle verwandten Äußerungen ermöglicht allein ein sicheres Verständnis. Und hier erweisen sich die von Denifle erschlossenen lateinischen Schriften als eine besonders wirksame Hilfe. In ihnen haben wir den authentischen Kommentar zu den so leicht mißzuverstehenden deutschen Schriften, sie geben uns, wenn auch in einem Spiegel von anderem Brechungsgesetz, dieselbe Gedankenwelt, dieselbe Persönlichkeit. Nur sie waren eigentliche, von Eckehart herausgegebene Bücher, zudem sind sie unter allem, was wir von ihm besitzen, am besten erhalten und am besten bezeugt. Die deutschen Schriften dagegen, wenn wir von den nachgeschriebenen Predigten schon absehen, waren Gelegenheitsschriften, Aufzeichnungen zu eigener Ergötzung oder auf Wunsch und zur Förderung der Freunde, die der Verfasser ihrem Schicksal überließ; der kecke Wurf, das unbekümmerte Sichgeben, die Freiheit von aller Schulschablone, die sie dadurch empfangen haben, macht sie freilich für uns um so wertvoller. Während hier Eckeharts Sinn uns in der wandelhaften Vielgestaltigkeit seines Ausdrucks leicht entschlüpfen könnte, bewegt er sich in den lateinischen Schriften ganz ehrbarlich, wenngleich nicht ohne Hintergedanken, in den eindeutigen Ausdrucksformen der Zunft, in der scharfgeprägten Terminologie der Scholastik. Die Fälle näherer oder entfernterer Zusammenstimmung sind naturgemäß zahlreich genug. Eckeharts Deutsch ist nun zwar so deutsch wie möglich, aber die neugeprägten Sonderbezeichnungen, mit denen er oft — jedoch keineswegs in

allen Auslassungen — sich zu verdeutlichen sucht, haben fast immer ihr genaues Vorbild im Lateinischen. Und so ergibt sich das Seltsame: wo alle Wege versperrt scheinen, eröffnet sich manchmal, überraschend, ein Ausweg durch Rückübersetzung ins Lateinische.

Aber wir müssen um dieses Aushilfslicht gleich eine Schranke setzen, damit wir nicht in den alten Sumpf geraten, der für jene Zeit zwar den Namen Scholastik, für unsere aber den Namen Theologie und Philosophie führt. Die Abhängigkeit der deutschen Prägungen ist keine sklavische und keine durchgehende, es ist schöpferische Übersetzungskunst. Das Neugebild überrascht oft durch neue Feinheiten der angeregten Beziehungen, durch volleren Gemütsklang, es steckt voll ausbrüchigen Lebens. Das Geltungsgebiet des deutschen Wortes deckt sich durchaus nicht immer mit dem seines lateinischen Vorbildes. Nicht deitas entspricht im durchgehenden Gebrauche dem innigen „die Gottheit", sondern der geschlechts- und charakterlose Plural divina: gleichsam der Sprachduft dessen, daß bei Eckehart die Eins und die Drei in der heiligen Dreifaltigkeit denn doch inniger und lebenseiniger zusammenschließen, als der Kitt bloßer Abstraktionsbegriffe sie zu verbinden vermöchte. Die Vorbildschaft des Lateinischen schwindet in dem Maße mehr, wie Eckehart sich aus dem philosophischen und theologischen, sagen wir Begriffsmilieu sich in sein Eigenstes begibt. In den lateinischen Schriften steht die ontologische oder theologische, in den deutschen die psychologische oder religiöse Seite seines — „Grundbegriffes" im Vordergrunde: dort das Eine Sein als Gott und die Lehre von den innergöttlichen Unterschieden, hier das Eine Sein als Seelengrund und die Lehre von der Gottgeburt im Menschen. Und entsprechend könnte man sagen: für jene Seite der Sache ist die Ursprache das Lateinische, für diese das Deutsche. Diese aber ist es, wo Eckeharts Genialität und Schöpferkraft liegt. Er war eben doch ein Deutscher, der Meister Eckehart! Hier redet er seine „unbedachten Worte, die gekommen sind aus dem Herzen Gottes ohne jede Vermittelung" — auch ohne die Vermittelung der Scholastik!

Und so bleibt denn für eine rechte Auslegung doch nur übrig: jegliche Einzelheit dem gesammelten Lichte des Ganzen zu unterstellen! Das Ganze selber, als geschlossene und ausschließende Einheit, das ist unsere letzte Zuflucht, unser letzter Maßstab. D. h. eben das, was doch erst zustande gebracht werden soll. Und nicht zustande kommen kann, wenn es nicht schon da ist! So werden wir es schließlich schon selber mitbringen müssen?

Und damit kommen wir auf die Frage: Auffassung, denn das Ganze als Einheit ist immer Auffassung, Zusammendichtung; und: wie erschreckend subjektiv denn doch das alles sei! Besser, man sagt das im voraus. Gewiß! noch jeder, der sich ernstlich mit Eckehart beschäftigt hat, hat etwas anderes herausgelesen. Es kann auch gar nicht anders sein. Alles Verstehen ist letzlich ein Sich-Hineinverstehen und zwar in dem Maße mehr, je höher und innerlicher der Gegenstand ist. Oder man kann es auch umgekehrt sagen: solche engen Freundschaften haben immer etwas Vampyrartiges. Objektivität im Sinne der Naturwissenschaft oder der photographischen Platte ist hier ein Laster. Man kann dem persönlichsten Lebensgehalte eines andern nicht gerecht werden, indem man sich zu ihm tot und unpersönlich, bloß als wissenschaftliches Instrument verhält. Das ergibt allenfalls Berichte zu den Akten, und zwar meistenteils verfälschte, aber niemals gibt es: die Sache! Auch dem Leser wird es mit Meister Eckeharten nicht besser ergehen: es trägt schließlich keiner mehr daraus heim, als er aus seinem eigenen Herzen zu schürfen weiß. Sehe also jeder, wie er damit fahre!

Noch dieses. Dies Buch ist eine Übersetzung. Was Eckehart in einer fremden Sprache geredet hat — denn das Deutsch des 14. Jahrhunderts ist dem 20. Jahrhundert eine fremde Sprache — das soll sie vor einem neuen Menschenkreise und unter dessen Sprachbedingungen aufs Neue reden, es dem Sinne und Gefühl zu unmittelbarer Aneignung darbieten. Ein getreues Abbild seiner Sprache möchte sie sein, aber nicht etwa ein ängstliches Nachbild seiner Wörter, das hieße den Denker wie den Schriftsteller mit seinen eigenen Sprachmitteln totschlagen. Nicht durch

subalterne Diensthaftigkeit, sondern nur durch den Mut der Mitverantwortung kann das Treuverhältnis zwischen dem Übersetzer und seinem Übersetzten gewahrt werden. — Alle Worte sind letzlich nur Mittel. So ist denn auch dieser Arbeit eigentliches Ziel: die Persönlichkeit des Mannes wieder aufzurichten, seinem Innersten und Eigensten neue Wirksamkeit zu schaffen, das Unvergängliche an ihm als ein Lebendiges hineinzustellen in den Kampf der Zeit. Lange genug hat der Schatz der Eckehartschriften in den Kellern der Gelehrsamkeit geruht: möge diese Darbietung helfen, daß er endlich an seine wahren Erben komme.

Von den Stücken des ersten Bandes weist die Mehrzahl erhebliche Abweichungen vom überkommenen Texte auf. Über die vorausgesetzte Textgestalt berichtet der Anhang. Nr. 9 und 12 sind bisher noch nicht als sinnvoll fortschreitende Einheiten vorgelegt worden, auch 18 nicht. Daß Nr. 14 nicht an dem entsprechenden Pfeifferschen Texte gemessen werden kann, sei vorbemerkt. Überhaupt zum ersten Male erscheint Nr. 17, gestützt auf eine Berliner Handschrift; bei Pfeiffer findet sich nur der Titel und ein unverständliches Bruchstück. Der Einleitung lag es ob, im engsten Rahmen ein neues Bild von Eckehart: von seiner geschichtlichen Stellung, seinem persönlichen Wirken, seiner Lehre, zu entwerfen. Die Begründung mußte sich auf Andeutungen beschränken. Einige Punkte der Lehre sind in den Anmerkungen gelegentlich fortgeführt. Es sind drei Bände geplant. — Mit wertvollem Rate half Herr Professor Lasson freundlich aus.

Herman Büttner

Einleitung



Der größte religiöse Redner und Schriftsteller der Deutschen ist seinem Volke gänzlich fremd geworden. Meister Eckehart ist den meisten heute nur ein großer Name. Man weiß, daß er ein deutscher Mystiker war. Aber bis sich die Ansichten der Gelehrten, was denn unter dieser sogenannten Mystik zu verstehen sei, etwas mehr geklärt haben werden, tut man gut, von diesem Namen abzusehen. Er hat bisher nur dazu gedient, die Sache beiseite zu schieben. Denn er erweckt das Vorurteil, als handle es sich hier um etwas Befremdliches und Seltsames. Es gibt keine nähere Angelegenheit für jeden von uns!

Niemand, so scheint es, weiß es mehr — auch die nicht, die es wissen sollten — daß im ersten Drittel des vierzehnten Jahrhunderts eine tiefströmende Bewegung allerorten in Deutschland die Gemüter erfaßt hatte, die auf nichts Geringeres denn eine religiöse Neuschöpfung hinauslief. Wenigstens war, was hier, gleichermaßen außerhalb wie innerhalb der Kirche, nach Gestaltung rang, eine von dem Mittlerchristentum der Kirche grundverschiedene Religion. Hier, als nach außen verlegter Beziehungspunkt des religiösen Gefühls, ein gegenständlicher, jenseitiger Gott, ihm gegenüber die von ihm wesensverschiedene „gottlose" Kreatur; um die Kluft zu überbrücken und die Kreatur mit Gutem und Göttlichem zu erfüllen, bedarf es einer besonderen Leistung Gottes, der Entsendung eines Mittlers. Im Mittelpunkte dieser Religion steht also die Gestalt des Erlösers. Ihre Religionslehre ist wesentlich Erzählung und Auslegung des Erlösungsvorganges und die Anweisung, wie das in Christus von Gott dargebotene Heil vom Einzelnen angeeignet werden könne. Aber wie die Kreatur einmal beschaffen ist, kann in diesem Leben die Aneignung nur eine uneigentliche und vorläufige sein: Seligkeit und ewiges Leben gehören wie der Gott einem Jenseits, dem „Himmel" an, in welchen der zu Gnaden Angenommene nach dem Tode einzugehen hofft.

allen Auslassungen — sich zu verdeutlichen sucht, haben fast immer ihr genaues Vorbild im Lateinischen. Und so ergibt sich das Seltsame: wo alle Wege versperrt scheinen, eröffnet sich manchmal, überraschend, ein Ausweg durch Rückübersetzung ins Lateinische.

Aber wir müssen um dieses Aushilfslicht gleich eine Schranke setzen, damit wir nicht in den alten Sumpf geraten, der für jene Zeit zwar den Namen Scholastik, für unsere aber den Namen Theologie und Philosophie führt. Die Abhängigkeit der deutschen Prägungen ist keine sklavische und keine durchgehende, es ist schöpferische Übersetzungskunst. Das Neugebild überrascht oft durch neue Feinheiten der angeregten Beziehungen, durch volleren Gemütsklang, es steckt voll ausbrüchigen Lebens. Das Geltungsgebiet des deutschen Wortes deckt sich durchaus nicht immer mit dem seines lateinischen Vorbildes. Nicht deitas entspricht im durchgehenden Gebrauche dem innigen „die Gottheit", sondern der geschlechts- und charakterlose Plural divina: gleichsam der Sprachduft dessen, daß bei Eckehart die Eins und die Drei in der heiligen Dreifaltigkeit denn doch inniger und lebenseiniger zusammenschließen, als der Kitt bloßer Abstraktionsbegriffe sie zu verbinden vermöchte. Die Vorbildschaft des Lateinischen schwindet in dem Maße mehr, wie Eckehart sich aus dem philosophischen und theologischen, sagen wir Begriffsmilieu sich in sein Eigenstes begibt. In den lateinischen Schriften steht die ontologische oder theologische, in den deutschen die psychologische oder religiöse Seite seines — „Grundbegriffes" im Vordergrunde: dort das Eine Sein als Gott und die Lehre von den innergöttlichen Unterschieden, hier das Eine Sein als Seelengrund und die Lehre von der Gottgeburt im Menschen. Und entsprechend könnte man sagen: für jene Seite der Sache ist die Ursprache das Lateinische, für diese das Deutsche. Diese aber ist es, wo Eckeharts Genialität und Schöpferkraft liegt. Er war eben doch ein Deutscher, der Meister Eckehart! Hier redet er seine „unbedachten Worte, die gekommen sind aus dem Herzen Gottes ohne jede Vermittelung" — auch ohne die Vermittelung der Scholastik!

Und so bleibt denn für eine rechte Auslegung doch nur übrig: jegliche Einzelheit dem gesammelten Lichte des Ganzen zu unterstellen! Das Ganze selber, als geschlossene und ausschließende Einheit, das ist unsere letzte Zuflucht, unser letzter Maßstab. D. h. eben das, was doch erst zustande gebracht werden soll. Und nicht zustande kommen kann, wenn es nicht schon da ist! So werden wir es schließlich schon selber mitbringen müssen?

Und damit kommen wir auf die Frage: Auffassung, denn das Ganze als Einheit ist immer Auffassung, Zusammendichtung; und: wie erschreckend subjektiv denn doch das alles sei! Besser, man sagt das im voraus. Gewiß! noch jeder, der sich ernstlich mit Eckehart beschäftigt hat, hat etwas anderes herausgelesen. Es kann auch gar nicht anders sein. Alles Verstehen ist letzlich ein Sich-Hineinverstehen und zwar in dem Maße mehr, je höher und innerlicher der Gegenstand ist. Oder man kann es auch umgekehrt sagen: solche engen Freundschaften haben immer etwas Vampyrartiges. Objektivität im Sinne der Naturwissenschaft oder der photographischen Platte ist hier ein Laster. Man kann dem persönlichsten Lebensgehalte eines andern nicht gerecht werden, indem man sich zu ihm tot und unpersönlich, bloß als wissenschaftliches Instrument verhält. Das ergibt allenfalls Berichte zu den Akten, und zwar meistenteils verfälschte, aber niemals gibt es: die Sache! Auch dem Leser wird es mit Meister Eckeharten nicht besser ergehen: es trägt schließlich keiner mehr daraus heim, als er aus seinem eigenen Herzen zu schürfen weiß. Sehe also jeder, wie er damit fahre!

Noch dieses. Dies Buch ist eine Übersetzung. Was Eckehart in einer fremden Sprache geredet hat — denn das Deutsch des 14. Jahrhunderts ist dem 20. Jahrhundert eine fremde Sprache — das soll sie vor einem neuen Menschenkreise und unter dessen Sprachbedingungen aufs Neue r e d e n, es dem Sinne und Gefühl zu unmittelbarer Aneignung darbieten. Ein getreues Abbild seiner Sprache möchte sie sein, aber nicht etwa ein ängstliches Nachbild seiner Wörter, das hieße den Denker wie den Schriftsteller mit seinen eigenen Sprachmitteln totschlagen. Nicht durch

subalterne Diensthaftigkeit, sondern nur durch den Mut der Mitverantwortung kann das Treuverhältnis zwischen dem Übersetzer und seinem Übersetzten gewahrt werden. — Alle Worte sind letzlich nur Mittel. So ist denn auch dieser Arbeit eigentliches Ziel: die Persönlichkeit des Mannes wieder aufzurichten, seinem Innersten und Eigensten neue Wirksamkeit zu schaffen, das Unvergängliche an ihm als ein Lebendiges hineinzustellen in den Kampf der Zeit. Lange genug hat der Schatz der Eckehartschriften in den Kellern der Gelehrsamkeit geruht: möge diese Darbietung helfen, daß er endlich an seine wahren Erben komme.

Von den Stücken des ersten Bandes weist die Mehrzahl erhebliche Abweichungen vom überkommenen Texte auf. Über die vorausgesetzte Textgestalt berichtet der Anhang. Nr. 9 und 12 sind bisher noch nicht als sinnvoll fortschreitende Einheiten vorgelegt worden, auch 18 nicht. Daß Nr. 14 nicht an dem entsprechenden Pfeifferschen Texte gemessen werden kann, sei vorbemerkt. Überhaupt zum ersten Male erscheint Nr. 17, gestützt auf eine Berliner Handschrift; bei Pfeiffer findet sich nur der Titel und ein unverständliches Bruchstück. Der Einleitung lag es ob, im engsten Rahmen ein neues Bild von Eckehart: von seiner geschichtlichen Stellung, seinem persönlichen Wirken, seiner Lehre, zu entwerfen. Die Begründung mußte sich auf Andeutungen beschränken. Einige Punkte der Lehre sind in den Anmerkungen gelegentlich fortgeführt. Es sind drei Bände geplant. — Mit wertvollem Rate half Herr Professor Lasson freundlich aus.

Herman Büttner

Einleitung

Der größte religiöse Redner und Schriftsteller der Deutschen ist seinem Volke gänzlich fremd geworden. Meister Eckehart ist den meisten heute nur ein großer Name. Man weiß, daß er ein deutscher Mystiker war. Aber bis sich die Ansichten der Gelehrten, was denn unter dieser sogenannten Mystik zu verstehen sei, etwas mehr geklärt haben werden, tut man gut, von diesem Namen abzusehen. Er hat bisher nur dazu gedient, die Sache beiseite zu schieben. Denn er erweckt das Vorurteil, als handle es sich hier um etwas Befremdliches und Seltsames. Es gibt keine nähere Angelegenheit für jeden von uns!

Niemand, so scheint es, weiß es mehr — auch die nicht, die es wissen sollten — daß im ersten Drittel des vierzehnten Jahrhunderts eine tiefströmende Bewegung allerorten in Deutschland die Gemüter erfaßt hatte, die auf nichts Geringeres denn eine religiöse Neuschöpfung hinauslief. Wenigstens war, was hier, gleichermaßen außerhalb wie innerhalb der Kirche, nach Gestaltung rang, eine von dem Mittlerchristentum der Kirche grundverschiedene Religion. Hier, als nach außen verlegter Beziehungspunkt des religiösen Gefühls, ein gegenständlicher, jenseitiger Gott, ihm gegenüber die von ihm wesensverschiedene „gottlose" Kreatur; um die Kluft zu überbrücken und die Kreatur mit Gutem und Göttlichem zu erfüllen, bedarf es einer besonderen Leistung Gottes, der Entsendung eines Mittlers. Im Mittelpunkte dieser Religion steht also die Gestalt des Erlösers. Ihre Religionslehre ist wesentlich Erzählung und Auslegung des Erlösungsvorganges und die Anweisung, wie das in Christus von Gott dargebotene Heil vom Einzelnen angeeignet werden könne. Aber wie die Kreatur einmal beschaffen ist, kann in diesem Leben die Aneignung nur eine uneigentliche und vorläufige sein: Seligkeit und ewiges Leben gehören wie der Gott einem Jenseits, dem „Himmel" an, in welchen der zu Gnaden Angenommene nach dem Tode einzugehen hofft.

Dagegen nun in der neu emporstrebenden Frömmigkeit, als seliges Erlebnis und unverlierbarer Wesensbesitz verkündet, der rein innerliche ungegenständliche Gott; der damit auch zur Welt seine gegensätzliche Stellung verloren hat. Für den, der in sich den Gott gefunden, gibt es auch in der Welt nichts Ungöttliches mehr. Er bedarf für seinen Gott keines Mittlers, und darum auch nicht mehr der Mittlerin des Mittlers, der Kirche. Er bedarf für ein rechtes, göttliches Leben keines äußeren Gesetzes, keiner menschlichen Weisung, keiner Belehrung aus Büchern, welche sagen, was einstens war: Gott selber ist in ihm gegenwärtig und gibt ihm Lehre und Weisung. Er ist selber ein Offenbarungsquell für andere, die noch nicht den Gott in sich gefunden. Hier in der Zeit ist die Ewigkeit, Seligkeit und ewiges Leben sind ihm Erfahrung und Erlebnis: „der Himmel" ist in uns!

Es war keine Religion der großen Worte, hinter Klostermauern wie im Weltgetriebe ist in heißer Inbrunst um diesen inneren Gott gerungen worden, und Tausende, die ihn anders nicht finden konnten, Männer wie Frauen, haben ihn als heimatlose, geächtete Bettler gesucht — und gefunden. Im Märtyrertume hat der Ernst und die Nachhaltigkeit der neuen Frömmigkeit sich bewährt: als Blutzeugen für sie haben Ungezählte ohne Wanken ihr Leben gelassen unter den Händen ihrer kirchlichen Henker.

Als das rechte Christentum, als die innerliche Verfassung, welche Christus uns vorgelebt hat, so hat die neue Frömmigkeit sich selber aufgefaßt. „Ein jeder soll ein Christus werden!" in dieser zum Kennwort gewordenen Forderung spricht sie die Anknüpfung aus. In der Tat ist es dieselbe „Religion", dieselbe Verknüpfung mit dem schöpferischen Weltgrunde, welche Christus als die seine ausgesprochen, welche er in allen hat erwecken wollen: nämlich die der fraglos gewissen Wesenseinigkeit mit dem Weltgrunde, welche niemals gänzlich unterbrochen, vielmehr auch im ärgsten Lebensdrange wiedererrungen und festgehalten werden kann. Die Kirche hat nicht an die Religion Christi, sondern an die Religion der Apostel und der ersten Gemeinden angeknüpft. Jene gilt ihr als ein besonderer Fall, der nur zu zeigen habe, wie es mit uns nicht

stehe. Die Religion, welche sie fortreicht, ist die Aneignung der Religion Christi durch eine vorchristliche Religionsstufe: durch die Stufe der Gottesfurcht und Gottesferne. In der Prägung „Sohn Gottes" — die aber in dem Satze: „Ich und der Vater sind eins" ihre notwendige Ergänzung findet — hatte sich das Wesensgefühl Christi, im Begriffe des „Knechtes Gottes" das Wesensgefühl der voraufliegenden Stufe den angemessenen Ausdruck geschaffen: „der zum Sohne angenommene Knecht" ist die religiöse Marke des „Christentums". Das ganze Gottes- und Menschheitsdrama der Kirchenlehre ist gedichtet worden, um in das unerschütterlich festgehaltene religiöse Erlebnisschema von ehedem: „Gott ist der Herr — ich sein Machwerk und Knecht" das neue Gotteserlebnis Christi eintragen zu können. „Jehova, welcher ist der Vater Jesu Christi", diese Göttermischung — die erfolgreichste und zäheste, welche die Geschichte kennt — ist der Gott des Paulus, der Gott des Augustinus, der Gott Luthers, der Gott der Kirche.

Aber die Umdeutung und Umschreibung, in welcher die Kirche Lehre und Persönlichkeit Christi weitergegeben hat, hat den ursprünglichen Sinn doch nicht ganz unsichtbar und unwirksam zu machen vermocht. Allzu eindringlich hatte Christus seinem innersten Leben Gestalt gegeben: seine Worte sind nicht tot zu machen gewesen. Sie haben in der Geschichte ihr eigenes Leben geführt, unabhängig von der Kirche, ja im Gegensatz zu ihr. So hat es wohl auch zu keiner Zeit an solchen gefehlt, die aus der mythischen und geschichtmäßigen Verkapselung sich den ursprünglichen Lebenskern herausgeschält haben. Es hat sie in der Kirche gegeben, noch mehr aber außerhalb der Kirche. Neben der Geschichte des Kirchenchristentums geht die Geschichte der Religion Christi einher, sie ist zum guten Teile Ketzergeschichte. Das Auftreten und die Ausbreitung von Ketzereien ist immer der Gradmesser persönlichen religiösen Lebens; wenn aber die Kirche auslangt, um eine besonders gefährliche Ketzerei zu zertreten, so hören wir aus den kirchlichen Berichten regelmäßig heraus, daß es sich handelt um Ansätze zu einer christförmigen Religiosität. Und da wiederholt sich immer die Erscheinung: die Kirche sät Kirchen-

christentum und auf geht unter ihrem Weizen auch immer das Unkraut der Christusreligion.

Besonders deutlich tritt das an der Tätigkeit der neuen Bettelorden in Deutschland zu Tage. Sie wirken den Impuls aus, den die lebendige Religiosität des Franz von Assisi der abendländischen Welt gegeben hatte; sie zuerst lösen in den starren Gemütern des Nordens die Religion aus der jahrhundertelangen Verkrustung und Veräußerung, in der sie zu einer rein kultischen, magisch-sakramentalen Beantuung und einer äußerlich gesetzlichen Lebensdisziplinierung geworden war. Die Religion der Apostel mit der ganzen freudigen Gewißheit der urchristlichen Zeiten hatte Franziskus sich zurückerlebt, die Person Christi, als des Mittlers und Erlösers, hatte er den Herzen wieder nahegebracht und Nachbildung aller Züge seines Lebens und Leidens als den Weg zu Gott vorgezeichnet: „Nachahmung des armen Lebens Christi" ist durch ihn zum Losungswort der Zeit geworden. Aber die Religion Christi selber, so nahe er sich manchmal an sie heranhebt, liegt doch auch für Franziskus außer dem Rahmen des Menschlichen.

Nun aber die Wirkung solcher Predigt in Deutschland! Es dauert eine Weile, bis die Erstarrung weicht, bis auch außerhalb der Klöster sich persönliches religiöses Leben zu regen beginnt. Dann aber setzt auch die schöpferische Fortarbeit ein. Zu Ende des dreizehnten, am Beginne des vierzehnten Jahrhunderts wimmelt es in Deutschland von ketzerischen Sekten und Richtungen, von Brüdern vom freien Geiste, von Begarden, und wie sie sonst heißen. Ihren Ausgang aber nehmen sie alle an den Stätten intensivster Wirksamkeit der Bettelorden, in Straßburg, in Köln, ihr Nährboden sind die religiös gefördertsten Laienkreise, die den Orden angegliederten freien Genossenschaften, so daß der Name solcher zugewandten Laien, „Begarde", „Begine" schließlich zur Bezeichnung des Ketzers überhaupt wird. Aber ebenso blüht gleichzeitig innerhalb der Kirche die neue Frömmigkeit der Gottesfreunde. Ihr Unterschied von den Ketzern ist ein fließender, er besteht wesentlich nur in dem verschiedenen Verhältnis zur Kirche, die einen lehnen sie als überflüssig, ja schädlich ab, während die

anderen sie als Vorstufe einer höheren Religiosität in Ehren halten. Aber die Religion, die in ihnen allen lebt, ist dieselbe; in all dem Wogen und Regen und Ringen zum Lichte zeichnen sich immer deutlicher ab die Grundlinien der Christusreligion: die Lehren vom inneren Himmel, vom ewigen Leben in der Zeit, von dem rein innerlichen, wesenseinigen Gotte. — In diesem Zusammenhange steht Meister Eckehart.

Eckehart ist für diese schöpferische, drängende Zeit der geistige Brennpunkt, in welchem alle Strahlen sich zur zündenden Flamme sammeln. Er führt mächtigen Geistes das religiöse Bewußtsein über Franziskus hinaus, indem er der Kernfrage der Zeit, der Frage nach der „geistlichen Armut" eine neue Lösung gibt. Für Franziskus war sie ein Phantasie und Willen erfüllendes und im äußeren Leben darzustellendes Nachbilden des Gemüts- und Lebenszustandes der apostolischen Zeit. Eckehart vertieft den Begriff der geistlichen Armut zum Begriffe der absoluten Freiheit, Losspannung und Wesensverdichtung: in diesem Punkte gespanntester Innenkraft erschließt der Mensch sich die eigene Tiefe, bricht das Einzelwesen hindurch und zurück in die Lebensflut des einigen, ungeteilten Wesens. Aus diesem Quellborn eigensten Erlebens haben alle religiösen Werte sich neu zu erzeugen, neu zu bewähren. Nicht nur die Kirche des Mittelalters, auch die Kirchengestaltungen der Neuzeit sind damit im Prinzip überwunden. Während dem franziskanischen Armutsideal die Tendenz zur Vermönchung der ganzen Welt innewohnt, sinkt hier alles Äußere der Lebensführung zur Belanglosigkeit zusammen. Auf den einen Quellpunkt der Religion ist alles gestellt, und wie man in diesen seinen eigenen Mittelpunkt geführt werde, dafür hat jeder Mensch seinen ganz besonderen Weg. Eckehart hat sich damit zu dem Ausgangspunkte der neuen Zeit, zu dem religiösen Grunderlebnis Christi zurückgefunden. Es ist die Erhebung, vielmehr die Zurückbringung des Christentums in das Reinmenschliche.

Aber Eckehart ist nicht nur der Bahnbrecher, sondern auch der besonnene, weitschauende Führer gewesen. Es lag in der Art der neuen Frömmigkeit mit ihrer Voraussetzungslosigkeit und Selbst-

genügsamkeit, daß sie in unausgereiften Persönlichkeiten zu einer maßlosen Ichsucht führen konnte, es lag in ihr die Gefahr, daß eine Elite von „Vergotteten“ sich aussonderte und vornehm abschloß von der übrigen, zurückgebliebenen Masse, womit denn freilich der Sinn der Bewegung in das Gegenteil verkehrt war. Dem gegenüber hat Eckehart mit Wort und Beispiel einen gemeinchristlichen Wandel, ein Leben in Demut und dienender Liebe als förderlichste Weise verfochten. Er will keine Abschließung der Geförderten, so wenig innerhalb wie außerhalb der Kirche, sondern alle sollen sie empor! Denn da ist niemand, dem der Zutritt in die Ewigkeit ganz versperrt wäre, und der eben noch ein Stummer und Unwürdiger war, kann binnen kurzem ein Quell neuer und einziger Offenbarungen sein. Und ebensowenig wie die künftigen, will er die schon errungenen, durch mehr als ein Jahrtausend erprobten Werte aus der Hand geben, der Bruch mit der Geschichte soll vermieden werden. Mit seinem weiten und schrankenlos freien Blicke, vor dem die ganze gewordene Geisteswelt, die antike wie die christliche Zeit, als eine ineinandergreifende Einheit ausgebreitet lag, sah Eckehart wohl, daß die Ausformung der neuen Frömmigkeit zu einem religiösen Sonderstande auch ihren Untergang bedeuten mußte; wenn jeder als eine Art religiöser Robinson die Geistesgeschichte von vorn anheben sollte, dann hatte sich die Menschheit bisher umsonst gemüht. So hat sich denn Eckehart dafür eingesetzt, den Zusammenhang zwischen der neuen Frömmigkeit und der Kirche festzuhalten, denn Zusammenhang mit der Kirche bedeutete damals Zusammenhang mit dem Volksleben, Zusammenhang mit Wissenschaft und Kunst, Zusammenhang mit der Geschichte. Dieses nun aber nicht dadurch, daß er dem Neuen irgend etwas abgebrochen, dem Überwundenen irgend ein Zugeständnis gemacht hätte; daran vielmehr hat er gearbeitet, die ganze Kirche zu der Höhe emporzuführen, die sie in ihren voranstrebenden Spitzen erreicht hatte. Das mythologisierende Mittlerchristentum der Kirche hinüberzuführen in die schlechthin menschliche Religion Christi, das ist der Sinn seiner Wirksamkeit gewesen. Als Mitglied des führenden Ordens an großer Stelle wirksam, im Besitze aller

Wissenschaft und aller gelehrten Künste der Zeit und begabt mit einer fast einzigen Sprachkraft, hat er jene als den alleinigen Sinn der Kirchenlehre, als den alleinigen Sinn der Kirchenpraxis verkündet. Eingesetzt aber hat er mit seiner Arbeit an drei Punkten. Als der größte und einflußreichste Lehrer, den Deutschland je hervorgebracht, hat er eine Führergeneration herangezogen, die trotz aller Ungunst der Verhältnisse ein Menschenalter lang in seinem Sinne fortgewirkt hat. Als hoher Verwaltungsbeamter, als Prediger und Berater auf zahllose Klöster seines Ordens von Einfluß hat er dahin gewirkt, jedes Dominikaner-Kloster zu einem Herdfeuer der neuen Religion zu machen. Als Laienprediger, dessen Worte weit über die engen Mauern der Klosterkirche hinaus ins Volk drangen, war er unablässig bemüht, in jeder, auch der ärmsten Seele das schlummernde Fünklein zur Gottesflamme anzublasen.

Es lebt in ihm ein Gefühl der Mitverantwortlichkeit für jeden von den Brüdern. Er ist voller Liebe und Fürsorge für die Schlichten und Ungelehrten, alle seine Geistesschätze will er mit ihnen teilen, jede neue Errungenschaft auch ihnen darreichen. Wissensdünkel ist ihm fremd; was er konnte hat er getan, um den Unterschied zwischen den Laien und einer gelehrten Priesterkaste zu vernichten. Denn nur darum bringt er die subtilsten theologischen Begriffe in die Volkspredigt, einmal um alles, was sie etwa an religiösem Werte enthalten, jedem zu vermitteln, und sodann um jedem, auch dem Einfachsten immer wieder ans Herz zu legen: alle die befremdlichen Dinge wie die Personen zeugende Gottnatur, die hochheilige Dreifaltigkeit, die Menschwerdung Gottes, Himmel und Hölle, diese ganze magische Begriffswelt, die uns Pfaffen, uns Gottesgelehrten den Nimbus gibt, als seien wir im Besitze ganz besonderer und übernatürlicher Geheimnisse — in allem dem steckt im Grunde nichts, als was jeder von euch besitzt, was jeder von euch erleben kann, jeder von euch erleben soll! Man hat daraus gemacht, die ganze Eigentümlichkeit der eckehartischen Predigt habe darin bestanden, daß er die Begriffe der Scholastik ins Deutsche übersetzt und sie vor den Frauen und Unmündigen im Geiste vorgetragen habe. Das heißt den Wald vor Bäumen nicht sehen und

vor lauter Worten den Satz nicht hören: etwas anderes als die Begriffe ist die Religion, die Eckehart übermittelt, und etwas anderes als die Summe der Begriffe der Sinn, in welchem sie mitgeteilt werden! Auch mit der Behauptung, Eckehart habe die Religion in Erkenntnis umwandeln wollen, hat es eine ähnliche Bewandtnis. Allerdings, Eckehart hat rundweg in Abrede gestellt, daß es unerkennbare Glaubenssätze gebe, Lehren, die man eben „glauben" müsse. Denn „bloße Glaubenssätze" sind weiter nichts als Rudimente einer abgestorbenen oder absterbenden Religion, sie zeigen an, daß die Religion von ihren Bekennern nicht mehr restlos im Erlebnis erneut wird; wer auf ihre Annahme seinen Anspruch auf Religion begründet, beweist damit, daß er keine eigene, sondern eine von anderen ihm eingeredete und aufgeredete Religion hat. Mit dieser Religion zweiter Hand und darum mit dem „Unerkennbaren" in der Religion hat Eckehart aufgeräumt; das Geheimnis selber wußte er an seiner Stelle zu ehren wie wenige. Er vielmehr war es gerade, der aus „Erkenntnissen", die aus logisch-formalen Motiven fortgesponnen wurden, die „Religion" herausgeholt hat. Mehr als andere Menschlichkeiten hat die religiöse Begriffswelt wegen der Unaufzeigbarkeit ihres Inhalts es nötig, daß von Zeit zu Zeit ein ganz Aufrichtiger, ein ganz Rücksichtsloser ihr den Wirklichkeitssinn und damit den Sinn für innere Wahrhaftigkeit schärfe. Ein solcher war Eckehart.

Ehe Eckeharts Saaten aufgehen und für das Volksleben Frucht tragen konnten, sind sie von der Kirche niedergetreten worden. Ein Ausgang, der bis heute in unserem Geistesleben nachwirkt.



ckeharts Leben läßt sich nur mit dürftigen Strichen zeichnen. Denn obwohl er einer der persönlichsten Schriftsteller ist, von den Eindrücken und Erfahrungen, die ihn innerlich geformt haben, verrät er uns nichts. Er gibt von dem persönlichen Erlebnis immer nur den allgemeingültigen Kern, die Schale des Individuellen ist sorgfältig abgestreift. Was man über den Entwickelungs-

gang seiner Anschauung vorgebracht hat, entbehrt aller Begründung. Auch für sein äußeres Leben sind wir auf geringe Notizen angewiesen, erst für die letzten Monate seines Lebens fließen die Dokumente reichlicher.

Eckehart von Hochheim* ist um 1260 geboren, als Sohn eines ritterlichen Geschlechtes, das zu Hochheim bei Gotha ansässig war. In jungen Jahren trat er in das Dominikaner-Kloster zu Erfurt ein. Hier tritt er uns zuerst geschichtlich entgegen in den letzten Jahren des dreizehnten Jahrhunderts, als „Bruder Eckehart, Predigerordens, der Vikar von Thüringen und Prior von Erfurt", also bereits mit wichtigen Ämtern betraut. Für seine Frühzeit sind wir auf das Durchschnittliche angewiesen. Nach zweijähriger Probezeit im Kloster, in das man bereits eine ausreichende Schulbildung mitzubringen hatte, durchlief der Novize einen vierjährigen Kursus in den vorbereitenden Wissenschaften, dann folgte ein dreijähriges Studium der Theologie. Die hierfür bestimmte Bildungsstätte war das Studium provinciale, sie befand sich für die deutsche Provinz in Straßburg, woselbst wir uns Eckehart zu Anfang der achtziger Jahre zu denken haben. Den Abschluß dieser Vorbereitungszeit bildete die Erteilung der Priesterwürde, die an die Zurücklegung des fünfundzwanzigsten Lebensjahres geknüpft war, und nun traten die meisten sogleich in die geistliche Praxis ein. Die wissenschaftlich Hervorragendsten aber unter den jungen Männern wurden nun auf eine der Hochschulen des Ordens, auf das Studium generale gesendet, um in dreijährigem Studium der Theologie für das Lehramt und die höheren Ordensämter vorgebildet zu werden.

Die deutsche Hochschule der Dominikaner befand sich, ebenso wie die der Franziskaner, zu Köln, sie war nächst der Pariser die angesehenste des Abendlandes. Die Unterrichtssprache war, wie die Sprache der Wissenschaft überhaupt, überall die lateinische, und

* Eckeharts Name findet sich in den Quellen in allen erdenklichen und unerdenklichen Weisen geschrieben, doch herrscht die dreisilbige Form vor. Es ist der altgermanische Rufname. Die übliche zweisilbige Fassung hat sich durch die Taulerdrucke eingebürgert. Nach dem Vorgang Denifles ist hier die ältere Form hergestellt.

der Unterrichtsgang der gleiche, woher die großen Lehrer leicht die Stätte ihrer Wirksamkeit wechseln konnten. Der Kölner Hochschule hatte bis 1280 Albertus Magnus vorgestanden, der Hauptbegründer der klassischen Scholastik. Eckehart hat seinen Unterricht wohl nicht mehr genossen, aber im Gedankenkreise des Albertus und seines vor ihm gestorbenen großen Schülers Thomas von Aquino, der 1280 zum „Lehrer des Ordens" erklärt worden war, ist er heraufgekommen.

Ehe Eckehart das Priorat in seinem Heimatkloster erhielt, muß er bereits das theologische Lehramt, das Amt eines „Lesemeisters" bekleidet haben. Daß er sich darin ausgezeichnet, geht aus seiner weiteren Laufbahn hervor. Im Jahre 1300 entsendet ihn der Orden mit dem üblichen dreijährigen Lehrauftrage nach Paris, dem geistigen Mittelpunkte des Abendlandes, um dort an der Universität einen der Lehrstühle des Ordens einzunehmen. Nur zwei aus den Ordensmitgliedern aller Provinzen konnten jährlich neu in diese Stellen berufen werden. Eine zweijährige, erfolgreiche Lehrtätigkeit an der Pariser Universität war die Vorbedingung für die Erlangung des Magisteriums, der Meisterwürde. Sie wurde Eckehart im Jahre 1302 zu teil. Als Frucht seiner Pariser Lehrtätigkeit entstand der (verlorene) Kommentar zu den „Sentenzen" des Petrus Lombardus, die noch immer den Vorlesungen über Dogmatik zu Grunde lagen. Bevor aber „Meister Eckehart", wie er von nun ab heißt, sein drittes Lehrjahr antreten konnte, wurde er nach Deutschland zurückberufen, wo die Neueinteilung der Ordensprovinzen die Zusammenfassung aller Kräfte nötig machte. Eckehart wurde zum Leiter der neu errichteten Ordensprovinz Sachsen erwählt, die sich von den Niederlanden bis Livland erstreckte und 51 Männer- und 9 Frauenklöster umfaßte; er hat ihr von 1304 ab 8 Jahre lang vorgestanden. Wir hören von Klagen, daß unter ihm die Irrlehre der Brüder vom freien Geiste bei den angegliederten Laien Boden gewinne, und er wird angehalten, die Beschwerde abzustellen. Dazwischen ist er 1307 in Böhmen tätig, wo er als Stellvertreter des Ordensgenerals die Klöster zu reformieren hat. Wie nachhaltig hier sein

Einfluß, auch unter den gottesfreundlichen Laien, gewesen ist, bezeugt der von einem unbekannten Anhänger verfaßte Dialog „Meister Eckeharts Bewirtung". „Die Sonne, die zu Köln scheint, scheint auch zu Prag in die Stadt" sagt mit feiner Beziehung auf den Meister der „Arme", der mit zu Tische sitzt.

Auf das Jahr 1311 hatte ihn die Provinz Deutschland (d. h. Oberdeutschland und die Rheinlande bis Köln) zu ihrem Oberhaupt erwählt, aber der Orden entsendet ihn von neuem nach Paris zur Erledigung des ausstehenden Meisterjahres. Hier war inzwischen auf seiten der Franziskaner Duns Scotus aufgetreten und hatte wider die intellektualistische Philosophie des Thomas eine Lehrweise aufgestellt, welche den Willen zur Grundlage des Seelenlebens und damit auch der Heilslehre machte; sie ist für die nächste Zeit die Schullehre des Franziskanerordens gewesen. Eckehart war genötigt, sich mit ihr auseinanderzusetzen, in seine Schriften spielt der Gegensatz oft hinein. Die Rivalität der beiden Orden hat nicht unwesentlich zu Eckeharts Ausgange beigetragen: die Franziskaner stellten sich in den Dienst der Weltgeistlichkeit, als es galt, ihn zu Falle zu bringen.

Nach der Rückkehr in die Heimat wurde Meister Eckehart mit der Leitung der theologischen Schule zu Straßburg betraut. Hier hat er eine Reihe von Jahren die nachrückende Ordensgeneration in seinem Sinne unterwiesen. Eckehart ist zugleich der fruchtbarste wissenschaftliche Schriftsteller oder „Scholastiker" gewesen, den es in Deutschland seit Albertus Magnus gegeben hat. Die Abfassung seines umfangreichen Hauptwerkes, des Opus tripartitum, „des dreiteiligen Werkes", ist wohl in die Straßburger Zeit zu setzen, da er es in seinen Schriften als herausgegeben erwähnt. Dazu eine reichliche Betätigung in lateinischer Predigt vor den Ordensbrüdern, im Kloster, wie bei Gelegenheit der Ordenskapitel, deren litterarischen Niederschlag wir in dem dritten Teile seines Hauptwerkes, in dem „Buche der Auslegungen" zu erblicken haben. Auch Frauenklöster und Beginenhäuser waren seiner geistlichen Fürsorge anvertraut: sie erforderten deutsche

Predigt und Unterweisung. Dem angesehenen Lehrer lag, wenn er in einem Kloster als Gast weilte, außer der Predigt auch die Leitung der „Kollazie", der geistlichen Abendunterhaltung ob, die für bestimmte Tage von der Ordenssatzung vorgeschrieben war. Sie begann mit einem Vortrag des Lehrers über ein freigewähltes Thema, daran schlossen sich Fragen aus dem Hörerkreise, auf die der Meister in kurzer Gegenrede oder in längerer Ausführung antwortete. Eckehart hat diese Lebensform zu der Kunstform der „Kollazie" fortgebildet, deren er sich um ihrer Schmiegsamkeit und scheinbaren Kunstlosigkeit willen in kleineren Schriften erbaulichen Charakters gern bedient. Der Schwerpunkt der Ordensarbeit aber lag in der religiösen Versorgung des gemeinen Volkes; die religiös Angeregten aus allen Ständen drängten in die Klosterkirchen, wo sie bessere Nahrung für ihre Seelen erhofften, als die Weltgeistlichkeit sie ihnen zu bieten vermochte, deren Vertreter an geistiger Freiheit und persönlicher Durchbildung hinter den Ordensbrüdern in der Regel weit zurückstanden. Auch bei Eckehart tritt zu dem übrigen ein stets weitergreifender Einfluß auf die Laienwelt, begründet vor allem auf seiner Wirksamkeit als Prediger.

So war denn Eckeharts Stellung innerhalb seiner Zeit eine ganz überragende. Er war der angesehenste Theologe, der gefeiertste Prediger in Deutschland. Nachschriften seiner Predigten, Abschriften und Auszüge aus seinen deutschen Schriften gingen von Hand zu Hand und trugen seine Lehre auch dorthin, wo sein lebendiges Wort nicht hinkam.

Einzig der Umstand, daß Eckeharts Lehren immer tiefer ins Volk drangen, hat schließlich dazu geführt, daß die Weltgeistlichkeit erst in versteckter, schließlich in offener Feindseligkeit sich ihm entgegenstellte und den Versuch unternahm, ihn aus der Kirche hinauszudrängen. Um die Lehre in den Schulen, um die Frömmigkeit in den Klöstern der Dominikaner sich zu kümmern, hatten die Bischöfe weder Beruf noch Neigung, aber daß immer mehr Laien sich anmaßten, mit Umgehung der bestallten Religionsbeamten unmittelbar zum Heile gelangen zu wollen, das fiel unter ihre Zuständigkeit. Auch für den Papst —

das klingt aus seiner Bulle deutlich heraus — war das Verbrechen Eckeharts wesentlich dies: daß er das Augurengeheimnis nicht besser gewahrt hat. Die Bulle hebt hervor, daß er „Dinge, die geeignet seien, den wahren Glauben in vielen Gemütern zu verdunkeln, in der allerbreitesten Öffentlichkeit vor dem gemeinen Volke in der Predigt vorgetragen habe", und von der Verdammung seiner Lehren heißt es ausdrücklich, sie erfolge, „damit derartige Sätze, oder das was in ihnen steckt, die Herzen der Einfältigen, vor denen sie gepredigt worden, nicht fürder vergiften könne".

Für das erste Stadium der Feindseligkeiten sind wir auf indirekte Zeugnisse und Rückschlüsse angewiesen. Zunächst, so müssen wir annehmen, hielt es die Weltgeistlichkeit nicht für geraten, mit Eckehart selber — denn das hieß mit dem ganzen Dominikanerorden — anzubinden; erst 1326 ist man von Amts wegen gegen ihn eingeschritten. Vorerst machte man sich an solche Anhänger der neuen Religiosität, die weniger in der Lage waren sich zu wehren als ein Mann von der Stellung Eckeharts. 1317 eröffnet der Bischof von Straßburg das Inquisitionsverfahren gegen die fahrenden Begarden und die sektiererischen Brüder vom freien Geiste. Scharenweise wurden Leute dem Tode in den Wellen oder auf dem Scheiterhaufen überliefert, welche sich zu Sätzen bekannten, die Eckehart täglich vom Lehrstuhl und von der Kanzel vortrug.* Die Macht, der bischöflichen Inquisition in den Weg zu treten, besaß Eckehart nicht; solche Begarden und Beginen, welche als Glieder fester Genossenschaften dauernd sich einem der Orden unterstellt hatten, und für die Eckehart sich vielleicht an

* Es ist bezeichnend, daß die Aufzählung der verdammten Sätze Eckeharts lange Zeit für einen Erlaß gegen die Begarden hat gelten können, bis aus dem vatikanischen Archive der gegen Eckehart gerichtete Eingang bekannt wurde. Protestantische Forscher haben zwischen Eckehart und den Begarden tiefgehende Unterschiede finden wollen; ihnen gegenüber ist Denifle recht zu geben, wenn er Eckeharts Lehre für „im Kerne begardisch" erklärt. Es ist vergebliche Mühe, mit Deutekünsten Eckehart näher an den Protestantismus heranbringen zu wollen: die Religion, welche Eckehart vertritt, ist dem Protestantismus genau so etwas Fremdes und Ungeheuerliches wie dem Katholizismus.

seinem Teile hätte einsetzen können, waren von der Verfolgung ausdrücklich ausgeschlossen. Es lag auch außer seiner Art, wider Nöte der Zeit, und seien sie noch so dringend, mit reformatorischem Eifer vorzugehen, die Gesamtheit zur Abstellung von Übelständen aufzurufen: er wendet sich immer an die einzelne Seele, und auch nur an deren innersten Kern, überzeugt, daß nur von diesem Kerne aus das Handeln der Menschen wirklich geändert werden könne; einzig im Zentrum der Religion arbeitet er, nicht in ihren Außenbezirken. Es gab für ihn nur eine Möglichkeit, Verwahrung einzulegen, und von der hat er ausgiebig Gebrauch gemacht: er fuhr fort, laut und öffentlich als Ausdruck des recht verstandenen Christentums dieselben Lehren vorzutragen, welche von den Inquisitoren ihren Opfern als todeswürdige Verbrechen angerechnet wurden. Die Verantwortung für sie hat er offen auf sich genommen: er hat seine Zuhörer ausdrücklich aufgefordert, wenn sie darum angefochten würden, sich vor den Inquisitoren auf ihn zu berufen. (Daß es öfters geschehen ist, beweist allein schon der Versuch Seuses, seinen Meister gegen die Berufung der Begarden, „des namenlos Wilden“, in Schutz zu nehmen.) In einer Predigt aus seinen letzten Jahren legt Eckehart das Christuswort aus: ‚Alles was du mir gegeben hast, das gebe ich ihnen.‘ „Es handelt sich hier, so erklärt er es, um das ewige Leben, um dasselbe ewige Leben, welches der Sohn besitzt in seinem ersten Hervorgange: um ein Leben in demselben einigen Grunde, in derselben Lauterkeit, in demselben unmittelbaren Empfinden, in welchem der Sohn seine Seligkeit hat und sein Wesen besitzt. ‚Dieses ewige Leben gebe ich ihnen‘, sagt Christus: und wie ich immer gesagt habe, dieses ‚ihnen‘ das bist du selber! Und, so fährt er fort, für diese Auslegung könnt ihr euch getrost auf mich berufen, ich stehe mit meinem Leibe dafür!“ Es ist das keine Redensart, es hatte damals einen sehr ernsten Sinn! Fast noch beredter als solche gelegentliche Äußerung ist — sein Schweigen. Wohl fällt in seinen Predigten gelegentlich ein Wort gegen die hohen Geistlichen, „die so davon in Anspruch genommen sind, Herrschaft auszuüben im Reiche der Erscheinungen, daß sie selten

dazu kommen, mit Gott in persönliche Beziehungen zu treten", wohl macht er seinen Mitlehrern im Christentum das Kompliment: „Es giebt viele unter uns Meistern, die die Schrift dreißig Jahre und mehr getrieben haben und doch ein zusammenfassendes Verständnis von ihr so wenig besitzen wie eine Kuh oder ein Pferd": wider die Ketzer findet sich in seinen Schriften nie ein Wort. Wohl aber erfüllen sich seine Schriften immer mehr mit Mahnungen an die Seinen, auszuharren in der Trübsal, die Verfolgung durch „die Kinder der Welt" geduldig zu ertragen, immer mehr rückt das Thema der Leidüberwindung in den Vordergrund.

Aber noch war Eckeharts Stellung unerschüttert, der Orden ging noch mit ihm, und sein Stern war noch im Steigen: der Orden stellte ihn an die einflußreichste und ehrenvollste Stelle, die überhaupt in Deutschland einem Lehrer gegeben werden konnte, er berief ihn als Lehrer der Dogmatik an die Kölner Hochschule. Als das gefeierte Haupt der Schule, getragen von der Verehrung eines Kreises jüngerer Männer, hat er dort bis an sein Lebensende gewirkt. Aber noch bei seinen Lebzeiten sollte das Gewitter zum Ausbruch kommen. Wir wissen nicht, wann Eckehart Straßburg mit Köln vertauscht hat. 1322 lodern auch in Köln die Scheiterhaufen auf: es steht zu vermuten, daß Eckehart sein Lehramt bereits angetreten hatte. Sein Einfluß war noch immer im Steigen. Allmählich begann sich aber doch innerhalb des Ordens ein Widerstand gegen sein kühnes Vorgehen zu regen. Auf dem Generalkapitel zu Venedig im J. 1325 wurde Klage geführt, daß von einigen Brüdern der deutschen Provinz „bei der Predigt in der Landessprache vor den gemeinen und ungelehrten Leuten gewisse Dinge vorgetragen würden, welche leicht die Hörer zur Ketzerei verleiten könnten" Diese Beschwerde auf Eckehart und die von ihm beeinflußten jüngeren Prediger, von denen damals bereits manche neben ihm in Ansehen standen, zu beziehen, wird schon durch die offenbar absichtliche Ähnlichkeit der Ausdrucksweise in der Bulle nahegelegt. Nunmehr hielt der Erzbischof von Köln die Zeit für gekommen, wo man mit dem

Haupte der lästigen Neuerer selber fertig werden konnte. Er erhob 1320 über Eckehart als einen Verbreiter ketzerischer Lehren Beschwerde beim Papste. Aber er gelangte damit nicht zum Ziele, denn der Papst, damals in seinen Händeln mit dem Kaiser auf den guten Willen der Dominikaner angewiesen, beauftragte mit der Untersuchung wider Eckehart dessen Ordens- und Amtsbruder Nikolaus von Straßburg, und der sprach ihn frei. Nunmehr forderte der Erzbischof, fest entschlossen, die Sache zu Ende zu bringen, Eckehart zusamt dem Stellvertreter des Papstes vor sein eigenes Inquisitionstribunal. Zu Inquisitoren aber bestellte er die Rivalen Eckeharts, die schon die Voruntersuchung geleitet hatten, zwei Theologen der franziskanischen Hochschule zu Köln. Es war eine offene Herausforderung an den Dominikaner-Orden, und sie hatte denn auch zur Folge, daß nunmehr der Orden einhellig für Eckehart eintrat: er hat dessen Rechtgläubigkeit verfochten, bis die Entscheidung unwiderruflich gefallen war. Eckehart lebte der Überzeugung, daß er, wie nur je ein christlicher Lehrer und im Bunde mit den besten unter ihnen, die reine Lehre vertrete und damit auch am besten dem Wohle der Kirche diene. Er dachte nicht an Nachgeben, sondern war gewillt, den Kampf um den Sinn des Christentums vor der ganzen Kirche zum Austrage zu bringen. Und wie die Dinge lagen, durfte er hoffen, das Feld zu behaupten. Einen Lehrer, gegen den Eckehart ohne weiteres hätte zurückstehen müssen, gab es damals in der Christenheit nicht; daß die Theologen seines Ordens trotz seiner Abweichung vom orthodoxen Thomismus nicht gegen ihn antreten würden, war ausgemacht, und mit den franziskanischen Theologen fertig zu werden, das traute er sich zu. Anders aber als zwischen den anerkannten Lehrern der Kirche, den „Doktoren der heiligen Theologie", konnte die Angelegenheit nicht entschieden werden; auch der Papst beruft sich bei seinem Spruche auf sie, nur waren es eben, der veränderten Zeitlage gemäß, franziskanische Doktoren, deren Urteil er sich aneignete. Am 24. Januar 1327, noch vor dem anberaumten Tage, erschien Eckehart mit Zeugen vor den Inquisitoren, um gegen das Verfahren Protest zu erheben. Aus seiner

Erklärung, die er nicht nur im eigenen, sondern auch im Namen seines Ordens abgiebt, spricht das Gefühl eines Mannes, der sich dem Gegner gewachsen weiß: Er lehnt es als unter seiner Würde ab, sich vor ihnen zu verantworten, was sie für Ketzereien hielten, seien eben keine, ihr ganzes Verfahren sei bare Willkür, ja Anmaßung; er ladet seine Ankläger ein, zusammen mit ihm am 4. Mai vor dem Papste in Avignon zu erscheinen, dort werde er vor der gesamten Kirche die Reinheit seiner Lehre erweisen. Er verfaßte auch eine noch von Nikolaus Cusanus eingesehene Gegenschrift, „worin er denen, die ihn zu rügen unternommen, erwidert, indem er sich selber auslegt und nachweist, daß seine Ankläger ihn nicht verstanden hätten". Wohl eine Stichprobe aus dieser Gegenschrift haben wir in der lateinischen Erklärung vor uns, die Eckehart, um seiner Gemeinde von der Angelegenheit Rechenschaft zu geben, am 13. Februar in der Dominikaner-Kirche verlesen ließ und selber deutsch erläuterte: Er habe immer nur nach dem wahren Glauben und nach dem rechten Leben getrachtet, jeden Irrtum, den man ihm nachweisen könne, ziehe er im voraus gern zurück und wolle ihn nicht gesagt oder geschrieben haben. Seitens seiner Ankläger jedoch sei nur Mißverstand wider ihn vorgebracht worden. Zum Belege greift er zwei Hauptpunkte heraus, die Lehre von der Ewigkeit der Menschenseele und die Lehre vom Seelengrunde und stellt sie gegen Verdrehungen und falsche Auffassungen klar.* Die Erklärung schließt mit den Worten: „Ohne damit einen einzigen meiner Sätze preiszu-

* Das Einzelne dieses Dokumentes ist bisher nur gänzlich mißverstanden worden. Die beißende Ironie, mit der Eckehart zum ersten Punkte antwortet, hat man für demütiges Zukreuzekriechen angesehen, und vollends bei den Ausführungen zum zweiten Punkte mit ihrer stichpunktmäßigen Knappheit muß jede Auslegung versagen, welche den Irrtum, als habe Eckehart den Seelengrund mit der Vernunft zusammenfallen lassen, in sie hineinträgt. Pregers Auslegung (M. E. und die Inquisition 1869) ist unhaltbar. Aber auch Denifle (Arch. II. 632) läßt uns nur die Wahl, ob wir E. für einen Heuchler oder einen Schwachkopf halten wollen. — Daß die Erklärung kein Widerruf ist, dies verfochten zu haben, ist das Verdienst Pregers. Die entgegengesetzte Auffassung vertritt Denifle. Aber auch ein so umsichtiger Forscher wie Strauch ist in diesem Punkte seiner Ansicht nicht beigetreten.

geben, verbessere und widerrufe ich ... alle die, von denen man im stande sein wird nachzuweisen, daß sie auf fehlerhaftem Vernunftgebrauche beruhen." Hier auch nur von einem „bedingten Widerrufe" zu reden, hat nur das Recht, wer auch Luthers Erklärung vor dem Reichstage: „Es sei denn, daß ..." so benennen will. Eckehart geht sogar weiter als Luther, indem er nur die Widerlegung durch Vernunft zuläßt: als „Meister in der Schrift" wußte er, daß man mit Bibelstellen alles beweisen könne, weshalb er auch der Schrift gegenüber auf das „Verstehen in der Einheit" dringt. Damals dachte niemand daran, die Erklärung für einen Widerruf zu nehmen, die Inquisitoren haben von diesem Akte überhaupt nicht Notiz genommen. Am 22. Februar 1327 erwidern sie Eckehart, daß sie seine Berufung als leichtfertig verwerfen. Es ist das letzte Datum, wo von Eckehart als einem Lebenden geredet wird. Kurz danach, noch ehe er die Reise nach Avignon antreten konnte, muß er gestorben sein.

Niemand war da, der ihn ersetzen konnte. „Männer sind es, die die Geschichte machen": Eckeharts vorzeitiger Tod ist ein Wendepunkt unserer Geschichte gewesen; von der Höhe, die hier der deutsche Geist — nicht in Nebendingen, wohl aber im Kernpunkte — erreicht hatte, ist er seitdem beträchtlich herabgeschritten, auch wir heute sind dieser Höhe noch recht fern.

Der Orden, der sich schon in der Sache weiter hatte wagen müssen, als ihm lieb war, trat bereits im nächsten Jahre vorsichtig den Rückzug an. Das Generalkapitel zu Toulouse verbot, in der Predigt vorm Volke gewisse „subtile" Dinge zu behandeln, „welche statt die Moral zu fördern, vielmehr geeignet sind, das Volk zum Irrtum zu verführen". Nicht gegen die Behandlung schwieriger theologischer Begriffe richtet sich der Erlaß, so ironisch hätte sich wohl das Kapitel über die Arbeit der Scholastiker nicht ausgedrückt, zudem hätte der Erlaß dann nicht, wie geschehen, auf die Vorlesungen der Lektoren ausgedehnt werden können, denn den Lehrern der Dogmatik konnte man doch nicht verbieten, auch die schwierigen Stücke der Dogmatik vorzutragen, dazu waren sie doch gerade da! Daß er vor allem auf die Lehre von der

Wesenseinheit zwischen Gott und Seele gemünzt war, ergibt sich aus den Korrekturen, welche die Prediger der neuen Richtung von nun ab bei diesem Punkte anbringen.

Der Papst hatte der Berufung stattgegeben und den Prozeß vor seinen Richterstuhl gezogen. Durch den Tod des unruhigen Kopfes, „der mehr wissen wollte, als nötig war", glaubte er sich der Unannehmlichkeit einer Entscheidung überhoben. In Deutschland dachte man über die Gefährlichkeit auch noch des toten Meister Eckehart anders. Auf Drängen seiner Widersacher — unter der Eingabe der Franziskaner steht auch der große Name des Wilhelm von Occam — erging im J. 1329 die Bulle In agro dominico, welche von 28 Sätzen Eckeharts 17 für ketzerisch, die übrigen für übelklingend, tollkühn und der Ketzerei verdächtig erklärt und die Bücher, in welchen sie wörtlich oder inhaltlich vorkommen, verbietet. — Die Bulle enthält zwei Geschichtsfälschungen. Einmal macht sie, wohl um Eckeharts Andenken zu schonen, aus jener Erklärung vor dem Volke einen allgemeinen Widerruf, von dem nur die ausdrücklich verteidigten Sätze ausgenommen gewesen seien; wodurch sie das Bild seines Charakters verfälscht hat. Und zweitens hat sie das Bild seiner Lehre verfälscht, indem im vorletzten Artikel: „Es ist in der Seele ein Unerschaffenes und Unerschaffbares ... und das ist die Vernunft" Eckeharts eigentümliche Lehre vom Seelengrunde ins Thomistische zurückkorrigiert ist. Dies obwohl Eckehart sich in seiner Erklärung ausdrücklich gegen diese Verdrehung und Zusammenwerfung verwahrt hat. Dieser Artikel hat bisher allgemein als authentisches Zeugnis für Eckeharts Lehre gegolten, man hat ihn in die „Erklärung" und in die deutschen Schriften hineinverstanden. Nun ist aber die Lehre von der schöpferischen Seeleneinheit, die von allen Seelenvermögen verschieden ist, der Quellpunkt und Mittelpunkt seiner Gedankenwelt, zugleich der Gedanke, den er überall als sein Eigentum in Anspruch nimmt: er birgt die grundlegende Abweichung Eckeharts von aller bisherigen Scholastik und Mystik. Indem man daraus gemacht hat: der Seelengrund ist die Vernunft, so ist das, als ob man aus

einem wohlgegliederten Kräftesystem die Axe, auf die alles bezogen ist, herauszöge, wo denn freilich alles in ein wüstes Getümmel zusammenstürzt.

Der Zauber, der von der Persönlichkeit des Mannes ausging, spiegelt sich am schönsten in den Ausdrücken, in denen lange nach seinem Tode seine Schüler von dem zum Ketzer gestempelten Manne reden: er ist ihnen der hohe, der heilige, der selige, ja der göttliche Meister.

Die weitere Geschichte der „deutschen Mystik" ist die Geschichte des Abklingens der von Eckehart so kraftvoll angeschlagenen Weise: das von einem neuen Lebensgrunde aus Gestaltete wird Zug um Zug auf das Niveau des Kirchlich-Erbaulichen zurückgebracht, bis es zu einem dekorativen Moment innerhalb der alten Mittlerreligion herabgesetzt ist. In den Hervorbringungen der späteren „Mystik" spielt das Ausschreiben und Umschreiben eckehartischer Schriften und Predigten eine erhebliche Rolle. Neues aber ist bis auf Boehme nicht hinzugebracht worden. Selbst in Luthers schönem Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen ist noch der Nachhall eckehartischer Weise vernehmlich.

Es geht ein Suchen durch unsere Zeit: man beginnt, die Schranken, die einem unpersönlichen Weltwissen gezogen sind, als Beengung zu fühlen, und über alle Möglichkeiten äußerer Lebenssteigerung und Lebensausstattung, wie eine hoch gestiegene Kultur sie darbietet, hinaus, sehnt man sich darnach, das Leben wieder an tiefere Gründe anzuschließen, es aus tieferen Quellen zu speisen. Wo irgend Förderung und Weisung sich zu bieten scheint, wird sie begierig ergriffen. Die Kirche, zu einer moralischen Anstalt geworden, versagt; die an sich ergreifend schöne Mythologie, mit der sie ihre verheiratete und steuerzahlende Moralität unterbaut, war im germanischen Volksgeiste immer ein Fremdkörper, der nun daran ist, ausgeschieden zu werden. Über die Rede in Bildern und Geschehnissen zur Sache zu kommen, scheint sie sich nicht mehr

entschließen zu können. Die letzte große Episode in der Geschichte des Mittlerchristentums, der Protestantismus, läuft eben aus, die großzügige Welle der Religion des Gottmenschen, des Christus, rüstet sich, wenn nicht alle Zeichen trügen, zu neuem Emporgange. Man verlangt nach Weiterbildung der Religion: von je lag sie den Ketzern und „Gotteslästerern" ob. Da scheint der Versuch nicht aussichtslos, die Schriften Eckeharts darzubieten: ob wohl nun die Zeiten ihm reifer geworden sind, und er manchem Suchenden wieder ein Weggenosse und Führer werde wie einst.

Denn trotz der 600 Jahre, die seitdem vergangen sind: es steht nichts zwischen uns und Meister Eckehart. Wohl hat das äußere Weltbild sich erheblich gewandelt, er lebte in einer Zeit, da die Erde noch in der Mitte lag, umschwebt von Ätherschalen, an denen die Himmelskörper befestigt waren, eine immer herrlicher und höher als die andere, bis zu äußerst der lichte, ewig reine Feuerhimmel alles umschloß. Aber an Eckehart, ganz wie auch an einem Buddha, einem Christus, zeigt es sich, wie unerheblich solche Unterschiede der Vorstellungsweisen und der Kenntnisse für die eigentlichen Lebensfragen sind. Denn da er, wie jeder große Wirklichkeitsgewahrer, den Blick nicht nach außen und oben, sondern in das eigene Innere richtete, und er ferner, sich streng in den Schranken seines Genius haltend, nur das hat künden wollen, was er in solcher Blickrichtung erspähte, so ist ob solcher Rückständigkeit auch nicht ein Quentchen von seinen Worten abzustreichen. Engel und Teufel und all das „himmlische Ingesinde" sind auch ihm nur symbolische Größen, Veranschaulichungsmittel, und — eine Farbe mehr auf der Palette des Künstlers. Für Zeiteinflüsse und Zeitverhaftungen bot dieser Geist zu wenig Fläche: wie die Dome des Mittelalters, so stürmt er von schmaler Erdenbasis zu ragender Einheit auf.

In seiner ganz auf Ewigkeit gestellten Betrachtung wird alles Vergängliche zum Gleichnis. Alle Wirklichkeit der Natur und Geschichte ist zurückgenommen und aufgelöst in die höhere Wirklichkeit der Seele, alles Sein ist zurückverdichtet zu dem einen, fraglos festen, wandellosen Punkte, der in ewigem Aus- und

Einstrahlen Gott und Welt aus sich hervorgehen läßt und wieder in sich nimmt. Diese Mächtigkeit des Lebensgefühls, das vor keiner Dingwelt, vor keinem äußeren Gotte Halt macht, bringt uns heute den Mann so nahe. Aber dadurch erst vollendet sich dieses schrankenlose Machtgefühl, dies Bewußtsein von der Herrlichkeit der Menschenseele zur Religion, daß es mit tiefster persönlicher Demut unabtrennlich verbunden ist. Denn aller titanische Trotz und Übermut beweist ja nur, daß das enge Selbst den Weg aus sich hinaus noch nicht gefunden hat und von Taten nur träumt und redet, zu denen seine Kraft nicht reicht. Nur in Demut bewährt sich Göttlichkeit, denn sie erst zeigt, daß wirklich im Endlichen und Sterblichen das Ewige und Schrankenlose selber sich regt und fühlt, welches ja doch nichts wider sich hat, wogegen es trotzen und sich empören könnte.

Nicht die Gleichheit der Ausdrucks- und Vorstellungsweise, selbst die nicht des metaphysischen Weltbildes, sondern die Gleichartigkeit im persönlichen Lebensgefühl, in der Struktur und Gruppierung der letzten Lebenswerte entscheidet über die Zusammengehörigkeit religiöser Erscheinungen. Mit dem Grundgefühl erlebter Einheit und gänzlicher Durchdringung zwischen dem endlichen Einzelwesen und dem ewigen Weltgrunde schließt Eckehart sich an Christus. Christus hat in der Aussprache seines Lebensgefühls das überkommene Weltbild unbefangen zu Grunde gelegt — indem er freilich diesem Leibe eine neue Seele gibt. Eckehardt ist nicht nur Religiöser, sondern auch Philosoph: er ist bewußt darauf aus, sein religiöses Grunderlebnis mit allem übrigen erfahrenen Weltinhalte auszugleichen und zu einheitlicher Schau zusammenzuschließen. Recht offensichtlich ist bei ihm die Philosophie das, was sie im letzten Kerne immer war und ist, nämlich Gnosis, religiöse Erkenntnis. Denn nicht wo Techniker der Form am logischen Gewande des Weltbegriffes bosseln, nur da, wo einsame Herzen um den letzten Sinn und Wert des eigenen Lebens ringen, wird echte Schau geschöpft, entspringt ein quellenechtes Philosophieren. Eckehart ist der Philosoph der Christusreligion, nur in den Gnostikern der ersten

christlichen Jahrhunderte und was im Mittelalter ihres Geistes ist, hat er Vorläufer.

Ihn wegen der Begriffe, deren er sich bedient, zum „Vater der christlichen Philosophie“ zu machen, war allerdings ein arger Mißgriff: sie stammen gar nicht von ihm — bis auf einen, den entscheidenden! Man muß in jedem großen Deuter und Denker drei Betätigungen unterscheiden: er ist zuerst ein Erleber, zuzweit ein Schauender, dem das wort- und begrifflose Erlebnis sich im ebenfalls noch unbegriffenen metaphysischen Bilde vergegenständlicht, und erst zuletzt ein Begreifender, der das Ungemessene, Ausschweifende, lebendig sich Wandelnde der ersten Schau zur festen Form des Begriffes bändigt und damit erst für die werktägliche Handhabung brauchbar macht; anders ausgedrückt, er ist immer zugleich: Religiöser, Gnostiker und „Philosoph“. Keines dieser Momente kann ganz fehlen, aber die verschiedene Betonung, in der sie zu einander stehen, kennzeichnet die persönliche Eigenart. Bei Eckehart überragt die Schauenskraft die Gabe der Begriffsformung. Als „Philosoph“, als Begriffskünstler steht Eckehart auf den Schultern des Albertus Magnus, des Thomas von Aquino, er arbeitet mit dem Begriffsapparate der klassischen Scholastik. Es sind das im wesentlichen die Formungen der christlichen Dogmatik, mit dem neu angeeigneten platonisch-aristotelischen Begriffsbestande zur Einheit zusammengearbeitet. Aber Eckehart ist im Vollbesitze alles dessen, was überhaupt an Zusammenfassungen und Handhaben der Weltbegreifung bis zu ihm her erarbeitet worden war. Im Unterschiede von seinen unmittelbaren Vorläufern zieht er auch die monistische Seinslehre des arabischen Aristotelikers Avicenna und die Emanationslehre des Plotinus, wie sie in Dionysius enthalten ist, die aus einem überseienden Einen in stufenweisem Abfall die Welt hervorgehen läßt, stark heran. Man kann sagen, es ist dieselbe Harfe mit denselben vielen Saiten — fast zu vielen will es unserem stumpferen Ohre manchmal scheinen — welche auch ein Thomas, ein Bonaventura und die anderen Leuchten der Kirche schlagen: Eckehart das alte Instrument überlegen meisternd, entlockt ihr

eine unerhörte Weise. — Denifle, dem die Eckehart-Forschung so viel verdankt, hat für ein eindringliches Verständnis Eckeharts eine unentbehrliche Vorarbeit geleistet, indem er das Einzelne seiner Begriffe wieder an die klassische Scholastik angeknüpft hat. Eckehart selber hat diese Übereinstimmung mit den Früheren geflissentlich hervorgehoben — grade weil er sich des tiefen Unterschiedes wohl bewußt war. Ob dieser Benutzung der gemeinsamen scholastischen Begriffsmasse aber hat man ihm „philosophische Originalität" absprechen wollen. Es verrät das eine seltsame Auffassung von der Bauart eines Originalphilosophen. Nicht das ist das Kennzeichen ursprünglicher philosophischer Begabung, daß einer recht viele neue Begriffe und Gedanken hat, sondern daß er nur einen Gedanken hat, freilich einen, der für Leben und Sterben ausreicht, und von dem alle anderen Gedanken in der Welt nur Anwendungen und Ableitungen sind. Je älter solch ein Grundgedanke ist, desto besser; wenn er als Angelpunkt neu ist, so ist für Originalität ausreichend gesorgt. Neue Begriffsformungen entspringen nicht immer neuer Wirklichkeitsgewahrung, eine neue Schau kann sich auch mit Hilfe alter Begriffe vernehmlich aussprechen. Auch der originellste Metaphysiker, das ursprünglichste religiöse Genie muß, um sein Eigenstes mitzuteilen und auf die Umwelt gestaltend einzufließen, sich der Vorstellungen und Begriffe seines Zeitalters bedienen. Nur eines thut er: er giebt der schwebenden Geisteswelt einen neuen Mittelpunkt — und damit einen neuen Sinn.

Es kann für unsere Zeit nur auf die religiöse und metaphysische Grundkonzeption Eckeharts ankommen. Alles Einzelne ist dem gegenüber gleichgiltig. Man muß in der mannigfaltigen und scheinbar widerspruchsvollen Rede des Mannes den lebendigen Herzpunkt zu finden trachten, von dem aus alles sich regt und quillt. Seine Ausdrucksmittel sind manchmal geeignet, uns heute den eigentlichen Sinn zunächst eher zu verhüllen. Wenn man sich an das Einzelne des Begriffswerkes verhaftet, wird sich immer die Tatsache störend bemerkbar machen, daß der Boden des Lebensgefühles, auf dem die Begriffe erwachsen sind, wesens-

verschieden ist von dem Lebensgefühl und der Grundanschauung, welcher Eckehart Wort zu geben ringt. Eigentlich jedoch liegt der Fehler am Betrachter — der mit dem Auge zu nahe bleibt. Eckehart bedient sich nämlich für den Ausdruck seiner inneren Schau mit Vorliebe einer sozusagen impressionistischen Technik. Der Maler, der den Glanz und das Leben des Geschauten im Bilde wiedergeben will, ist angewiesen auf die Farben, die man in Schachteln kaufen kann. Wollte er nun alle Nuancen und Übergangstöne durch Mischungen nachbilden, so käme etwas Unfrohes und Unlebendiges zustande; darum setzt er lieber reine und leuchtende Farben hart nebeneinander und überläßt es dem Auge des Beschauers, vom rechten Punkte aus dieses Gewirr unverträglicher Farbenflecke zum Bilde zusammenzuschauen. So redet auch Eckehart von der Seligkeit der nie getrübten Einheit, als ob es nie eine Vielheit geben solle, oder von der Nichtigkeit aller Kreaturen, als ob sich nie eine wieder heimgefunden hätte. Er bohrt seine Hörer mit Stacheln des Widerspruchs, um sie zur höheren Einheit emporzunötigen. Seine Schriften stellen uns vor die Aufgabe, den Punkt der Betrachtung zu finden, wo die Fülle gegensätzlicher Begriffe und Behauptungen zum lebendigen Weltbilde zusammenschießt. Aus dieser Ausdruckstechnik, die es liebt, Widersprechendes scharf aneinander zu rücken, ergibt sich die Form der Paradoxie, die Eckehart so gern anwendet. Auch Christus bedient sich ihrer: wie jeder schöpferische Geist, der sich in alte Weisen hineindeutet und von seinem höheren Standpunkte aus mit der überkommenen Begriffswelt überlegen spielt.

„Willst du den Kern haben, so mußt du die Schale zerbrechen", sagt Eckehart im Hinblick auf das ganze Vorstellungswerk, welches sich immer wieder zwischen uns und unsere eigentliche Wirklichkeit schiebt. Auch der Begriff ist eine bereinigte Vorstellung, eine zugerichtete Vergegenständlichung. „Ein Gefäß" nennt ihn Eckehart, anknüpfend an den Wortsinn des Begreifens, des Umschließens. Nicht auf das Gefäß kommt es an, sondern auf den Inhalt, den es uns darreichen soll. „Ein Becher voll Rätseln", so hat ein neuerer Meister das Wesen des Begriffes

gekennzeichnet. Bei Eckehart ist er es in doppeltem Maße. Sein Bestes hat der Becher geleistet, wenn nun auch in uns die eingetrunkenen Rätsel brennen, sein Bösestes, wenn wir glauben, er sei nur zu spekulativer Augenweide da. Mögen heute die Rätselbecher andere Formen haben als zu Eckeharts Zeiten, was wir letzlich mit ihnen schöpfen ist dasselbe geblieben: die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem Sinn der Welt. Jeder ist vor sie gestellt, jeder muß mit seinem Leben Antwort geben.



as Eckehart behandelt in allen seinen Schriften und Predigten, könnte man bezeichnen als die Grundlegung der Persönlichkeit. Es handelt sich um eben das, was man „Religion“ nennt: um die Anknüpfung unseres ausgebreiteten, weltverflochtenen Daseins an einen einigen ewigen Grund. Dieser Ewigkeitsgrund darf nicht irgendwo draußen gesucht werden. Er ist vielmehr, so ist Eckeharts Meinung, nichts anderes als unser eigenes Wesen, er ist eben jene schöpferische Einheit, aus welcher die ganze Unterschiedlichkeit meines sinnlichen und geistigen Daseins herstammt. Den Weg zum ewigen Grunde finden heißt also, den Weg finden, der mich aus der Zerspreitung zurückführt in meine Wesenseinheit. Das Leben, in welchem wir erwachen, in welchem wir uns wirkend und leidend umtreiben, setzt noch immer diese Richtung aus der Einheit in die Zerspreitung fort. Als ein Ding unter Dingen eilen wir mit unseren Sinnen zu den anderen Dingen hinaus, als eine Art Seelending gegen eine Vielheit von Seelendingen oder Ichen gestellt strömen wir in Liebe und Haß zu ihnen aus, von uns fort. Einmal aber müssen wir uns diesem Drange entgegenwerfen, müssen uns zusammenraffen, uns zurücknehmen in die ungeschiedene Stille unseres Wesens. Immer steht uns der Rückweg offen. Denn mag dieser einige Grund unserem Bewußtsein fremd geworden sein, er allein nährt uns, er nur ist unsere eigentliche Wirklichkeit, unser Sein. Aber nicht etwa eine gesteigerte Betriebsamkeit unserer sinnlichen und geistigen Kräfte vermag ihn uns

aufzuschließen. Denn auch unsere höchsten Vermögen, die uns zum Geiste machen, unsere Phantasie, unser Wille, unsere Vernunft, gehören dem ausgebreiteten Seelendasein, nicht der produktiven Einheit an. Nur sofern in ihnen eine Tendenz zur Einheit rege ist, leiten sie zu ihm hin: indem die Vernunft alles aus einer letzten Einheit zu begreifen sucht, indem das sittliche Wollen alle Mannigfaltigkeit der Lebensrichtungen auf ein höchstes Ziel hinlenkt, arbeiten sie der Wesenseinigung vor. Aber auch ihnen haftet unaustilglich Vielheit, Gegensätzlichkeit an: immer steht dem Wollenden ein Gewolltes, dem Erkennenden ein Erkanntes gegenüber. Sie müßten sich über sich selbst hinaus steigern zu einem Zustande, wo der Wollende selber das Gewollte, wo der Erkennende und das Erkannte eins sind, eine Steigerung, die zugleich ihre Aufhebung wäre. Aber nicht ein vereinzeltes Vermögen vermag dieses Ziel zu erreichen: dieses Aufgeben in die Einheit kann nur die Leistung des einigen, ungeteilten Menschen sein; so daß diese Wesenstat sich zugleich darstellt als die Aufhebung aller Betätigung des vielfältigen Menschen oder als die Aufhebung des Sonderwerks der Seelenkräfte. So ist denn die Voraussetzung, damit der Mensch in seinen Grund gelange, die vollendete innere Gegenstandlosigkeit, die vollendete innere Armut: wo man nichts mehr in sich hat und auch nichts mehr haben will, die Gelassenheit, die Abgeschiedenheit. Erst wenn alles Wünschen und Sehnen entschlafen, alles Wissen und Schauen geschwunden ist, wird der Grund erlebt.

Was und wie er ist, kann eigentlich nicht gesagt werden, da alle Bestimmungen nur aus unserer ausgebreiteten Seelenexistenz hergenommen und auch nur nachträglich an ihn herangebracht werden können. Nur einigermaßen abgrenzen läßt er sich gegen das, was er nicht ist. Er ist, im Gegensatz zu der sonst erfahrenen Welt des Daseins, Einheit: ein in sich Einiges und Unterschiedloses, das zugleich wider keinerlei A n d e r e s gestellt ist, ein Grenzenloses, das allen Schranken entnommen ist, ein Unräumliches, Zeitloses, ein Ewiges; welches erfahren wird als Seligkeit.

Aber sobald er uns in solchen Bestimmungen vorm Bewußtsein

steht, sind wir bereits aus ihm heraus: Dieser Grund, der so von unserer weltförmigen, ausgebreiteten Daseinsform her erlebt wird als deren Ausgang, Zuflucht und Ziel, entläßt uns wiederum in dieses Dasein hinein, als Erneute vom Grunde aus, als Wiedergeborene. Er wird also auch als Quell dieses unseres Daseins erfahren. Aber nicht bloß unseres Daseins: indem er als die Einheit selber, als Unendlichkeit, als Ewigkeit erfahren wurde, offenbart sich, daß er auch für alle die anderen Existenzen um uns, über uns und unter uns der Quell- und Zielpunkt ist. Und wenn wir auf ihr Treiben mit den Augen des Wiedergeborenen schauen, auf ihren geheimsten Seelenlaut mit den Ohren des Wiedergeborenen lauschen, so bestätigen sie es uns selber, daß sie aus diesem selben einigen Grunde kommen, zu demselben einen Grunde eilen. Indem wir unseren Grund, unsere letzte Wirklichkeit finden, haben wir die Wirklichkeit, das Sein, den Weltgrund gefunden und erfahren. Denn das Sein ist eines.

Unser ganzes Menschenwesen wird in dieser Hereinnahme durchströmt und quellend erfüllt von den schöpferischen Kräften des Grundes. Allem Wollen und Wirken aber zuvor befruchten sie unsere erkennende und zielsetzende Vernunft. Aus dem Grunde trägt die Seele in ihr wissendes Leben heim die Einsicht in Sinn und Wesen der Welt, ein Erkennen aller Dinge in der Einheit. Was sie an sich selber erfahren hat über das Werden und Entwerden eines Einzelwesens, das wirkt ihre Vernunft aus zu einer gegliederten Erkenntnis des Weltganzen. Freilich jenes Beschreiben, Rubrizieren und Verbinden des Daseienden, welches wir Wissenschaft zu nennen pflegen, ist hier ihres Amtes nicht, dafür bedarf sie nicht eigentlich der Befruchtung durch das Grunderlebnis, das ist Sache der „natürlichen Vernunft". Nicht das Sein, wie es sich bis zum Äußersten der Unterschiedlichkeit, bis zur Härte der Vereinzelung und Dinghaftigkeit fortbestimmt hat, die Vielheit der Dinge und Iche, die unserem sinnlich geistigen Wesen, gleichsam in einer Fläche aufgetragen, als die Welt gegenübersteht, ist ihr Gegenstand. Sondern sozusagen die Tiefengliederung des Seins, den Stufengang, den das Eine Sein durchläuft, indem

es sich zu dieser Vielheit der Existenzen entfaltet, und den es wiederum durchläuft, indem es sich aus der Vielheit zur Einheit zurücknimmt, den fühlbar und aussprechbar zu machen, daran arbeitet sie. Denn das liegt ja in dem Grunderlebnis: nicht als starre Einheit, die nach Art eines mathematischen Punktes die Vielheit als etwas Fremdes von sich stieße, sondern als aller meiner Mannigfaltigkeit Ziel und Quell wurde der ewige Grund erfahren. Und so kann denn auch das Sein nicht als starre Ruhe, nicht als vielheitfeindliche Einheit, sondern nur als Einheit, die aller Mannigfaltigkeit schwanger ist, als Mannigfaltigkeit, die sich zur Einheit zurückgebiert, gefaßt werden, oder anders: als ein ewiger Prozeß. Freilich ist damit auch nur die eine Seite der Sache gefaßt. Bewegung ist nur in der Vielheit der Momente, die die Einheit heraussetzt und stetig überwindet: aber im rastlosen Wandel seiner Glieder verharrt das Eine und Ganze in wandelloser Ruhe. Und beide sind gar nicht zu trennen; es gibt die Ruhe nicht ohne die Bewegung und die Bewegung nicht ohne die Ruhe. Aber wenn anders es uns durchaus gelüstet, das einige Schweigen mit Rede zu durchbrechen, so müssen wir uns vernünftiger Weise auch möglichst bestimmt ausdrücken. „Dich im Unendlichen zu finden, mußt unterscheiden, dann verbinden!" So unterscheiden wir denn kühnlich an der einigen Wirklichkeit die ewige Ruhe und den ewigen Prozeß. Und tun weiter dem ungeschiedenen Prozesse Gewalt an, indem wir in ihm den Vorlauf in die Vielheit besondern von dem Rücklauf in die Einheit. Nirgend in diesem geschlossenen Kreislaufe gibt es etwas Festes, nirgend starre Grenzen, es ist ein Fluß, der in sich selber verfließt. Als die ideellen Grenzpunkte jedoch, zwischen denen seine Bewegung spielt, setzen wir die reine, aller Bestimmtheit bare Einheit, und andrerseits eine auseinanderfallende Vielheit selbständiger Einzelwesen. Auch für das Zwischengebiet ist bereits in dem Grunderlebnis eine nähere Bestimmung und innere Unterschiedlichkeit angelegt. Wie der einige Wesensgrund als Kern und auch wiederum Keim der Daseinszerspreitung, welche ich bin, erfahren wurde, so ergab er sich uns auch für jede andere Existenz neben mir als deren Kern und Keim.

Zwischen der unentfalteten Einheit und dem zerspreiteten Dasein ist also für den Vorlauf wie für den Rücklauf anzusetzen eine Stufe dieser Daseinskerne, die in einem so Saatkorn wie Frucht sind. Eckehart nennt sie nicht sehr glücklich mit einem platonischen Namen die „Urbilder" der Dinge und begreift unter dieser Bezeichnung sowohl die individuellen Sondereinheiten, als auch die ewigen Typen der Arten und Gattungen, zu welchen sich für eine vergleichende Weltbetrachtung die bunte Vielheit der Erscheinungen ordnet. Diese Urbilder der Dinge stehen aber nicht unbekümmert nebeneinander, sie bilden unter sich ein System, ein Reich. Denn auch darin betätigt das Eine Sein seine Einheitsnatur, daß auf jeder Stufe der Besonderung die besonderte Fülle nicht nur in die Tiefe hinein, sondern auch in der Fläche geeint ist: die Vielheit der Einzelwesen ist gesammelt und von Anfang an beschlossen in der Einheit des Universums oder der Welt, näher der „geschaffenen" Welt, die Vielheit der Urbilder in der Einheit der „ewigen Welt", in der einen „Idee".

Das Eine Sein fällt nicht von sich selber ab, indem es sich zum Reiche der Urbilder fortbestimmt, es stellt sich in ihm dar. Das Verhältnis der ewigen Welt zum unentfalteten Einen ist also das der Wesenseinheit. Aber auch der Übergang der ewigen Welt in die geschaffene Welt ist nicht ein Abfall, sondern eine Fortbestimmung. Es bedarf keines Weltbildners, der die „Urbilder" ins Sein überführte, keines Schöpfers, der nach ihrem Muster die Dinge aus Nichts machte. Denn die Urbilder sind selber das Sein, durch sie hindurch und über sie hinaus flutet der ewige Prozeß weiter: wie das Eine Sein sich zu den Sondergestaltungen der Urbilder zusammengenommen hatte, so besondert es sich von ihnen aus weiter zur Daseinsvielheit der Einzelwesen. Es ist ein Prozeß fortschreitender Determination, fortschreitender Negation. Aber in jedem Einzelwesen, im letzten Atom ist das eine, das ganze Sein: es braucht nur die Beschränkungen, die Negation, die es an sich genommen, abzustreifen, um aus der ärmsten Menschenseele, dem ärmsten Dinge sich selber in seiner ganzen unbeschränkten Fülle zurückzunehmen als das Eine, Ewige und

Selige. Die „Schöpfung" ist ein ewiger Akt: ewig bestimmt die Einheit sich bis in die äußerste Vielheit und Vereinzelung fort. Aber ebenso ewig wie die Setzung vollzieht sich die Aufhebung der „Geschöpfe" d. h. des vereinzelten Daseins, ewig nimmt das Sein sich aus der Zerspreitung stufenweise wieder zurück zur unentfalteten Einheit. „Die Welt ist so ewig wie Gott."

Dieser Rückgang, erlebt und gefühlt in der Menschenseele, ist das religiöse Grunderlebnis — „die Geburt Gottes in der Seele". Die Seele ist recht eigentlich das Organ dieser Zurücknahme, sie ist das Gefäß, mit welchem die Einheit sich zurückschöpft. Denn in ihr werden auch alle Dinge, die sie durchdrungen und sich angeeignet hat, zurückgenommen. Ihre Aufgabe ist es, alles Zerstreute zu sammeln und zu einigen. — Diese Aneignung und Bewältigung der Dinge geschieht freilich durch die Sinne und Seelenkräfte. Aber sie liegt dem religiösen Erlebnis vorauf, und wo zu diesem hingeleitet werden soll, kann es nicht am Platze sein, die Sinne und Kräfte zu ihrem Werke anzutreiben. Dies solchen zur Beachtung, die, wo nicht in einem weg mit Vieren heidi! in die Welt hinausgefahren wird, gleich „Askese" wittern!

Der Rückgang aus dem Dasein in das „Urbild" ist, indem er die Umkehr aller auslaufenden Betätigungen ist, ein Heraustreten aus den Schranken des Raumes und der Zeit. Denn beide gehören nur der äußeren Daseinssphäre an und wurzeln im endlichen Bewußtsein das mittels ihrer sich die Fülle des Seins überschaulich macht und den ewigen Prozeß gliedert in ein Vor und Nach. Der Rückgang ist überhaupt ein Heraustreten aus dem Dasein, er ist: Entselbstung. Ein Selbst bin ich, indem ich mich wider andere Selbste, Menschen wie Dinge, gestellt weiß und sie in harter Vereinzelung von mir ausschließe. Die starre Verschalung in Selbstheit und Eigenheit muß der Entschränkung weichen, womit das Selbst sich in den Tod gibt. Das „Stirb und werde!" ist noch in jeder tiefgründigen Lebensauffassung als das Entwicklungsgesetz der Persönlichkeit ausgesprochen worden. Aber mit dem Aufgeben des Selbst stürzt nun nicht etwa alle Unterschiedlichkeit und Gliederung zu unterschiedloser Einheit.

zusammen, die Persönlichkeit ertrinkt nicht im Meere des Alleinen, noch verflüchtigt sie sich in ein Nichts einer punktuellen Einheit. Es gibt in Wahrheit die bestimmungslose Einheit genau so wenig wie die auseinanderfallende Vielheit abgegrenzter Einzelwesen. Es ist dem Einen Sein, als dem ewigen Prozesse, wesentlich, gegliedert zu sein, es liegt in seiner Natur, immer auch Individualität zu sein. Im religiösen Erlebnis wird immer auch erfahren die Zusammengehörigkeit des Einzelwesens und des Einen Seins. Als dieses endliche, abgegrenzte Selbst bin ich freilich nur innerhalb des Raumes und der Zeit. Und doch bin ich das, was sich aus diesem meinem ausgebreiteten Dasein zurücknimmt in die Einfachheit des Urbildes, und aus dem Urbilde sich weiter zurücknimmt in die reine Einheit. Und ebenso im umgekehrten Gange: das, was als reines Sein anhebend sich fortbestimmt zum Urbilde, und vom Urbilde aus sich weiter fortbestimmt zu diesem meinem Dasein, das bin ich. Es ist da nirgend ein Bruch, nirgend läßt sich eine Grenze ziehen, wo gesagt werden könnte: vor dem war ich nicht und von nun ab bin ich. Die große Einheit bedarf zu ihrem Leben ebensosehr der Individualität, wie diese der Einheit. „Ich bin so ewig wie Gott.“ Nicht um zwei gegensätzliche, wesensverschiedene Größen handelt es sich: es gibt im Grunde nur das eine, reiche ewig lebende Sein.

Dies zunächst die Grundzüge des metaphysischen Weltbildes, welches hinter Eckeharts Auslassungen steht und überall bei ihm als das gestaltende Prinzip hindurchschimmert. „Die genetische Denkweise, deren sich der Deutsche nun einmal nicht entschlagen kann“, besitzt Eckehart wie niemand bis auf Goethe hin, aber seiner Schau, die überall nur Entwicklung gewahrt, eine entwickelnde Darstellung zu geben, hat er (soweit unsere Kunde reicht) unterlassen. Wo er sich in Form begrifflicher Erörterungen äußert, ist es Diskussion vorausgesetzter Begriffe — die immer mit ihrer Auflösung endet; mit einem letzten Aufleuchten gleichsam erhellen sie ein ganz anders geartetes Bild der Welt. Es ist hier versucht, dieses Weltbild von dem religiösen Grunderlebnis aus übersichtlich zu entfalten.

Wir haben nun diese Wesensschau mit Eckeharts Ausdrucksmitteln auszugleichen. Auch hier gilt es, die entscheidenden Linien und Zusammenhänge, die sich in Eckeharts mannigfach bedingter Ausdrucksweise dem unbereiteten Auge nicht immer gleich darbieten, hervortreten zu lassen.

Einen schier unerschöpflichen Vorrat von Begriffen setzt Eckehart ins Spiel. Er übergipfelt seine Gipfel, und zwischen zwei wie letzlichen Begriffspflöcken schlägt er ein anderes Mal gern noch einen Zwischenpflock ein. Wohl hat er für seine Begriffe sich im Deutschen eine Reihe scharfgeprägter Kunstwörter geschaffen, aber wo es angeht, zieht er es vor, den Ausdruck im Augenblick neu aus der Gemeinsprache heraus zu formen, er geht seiner eigenen Terminologie manchmal absichtlich aus dem Wege. Dem ewigen Prozesse vermögen auch die Begriffe und Bezeichnungen, die ihn sichtbar machen sollen, sich nicht ganz zu entziehen.

Gleich der große Name Gott muß es an sich erfahren, daß es in der allgemeinen rastlosen Bewegung nichts Festes gibt. Vom Mittelpunkt der reinen Einheit breitet er sich wie die Ringe auf dem Teiche aus bis in die Sphäre des äußeren Daseins: „Alle Dinge sind Gott"; und zieht sich ebenso wieder bis zum ausdehnungslosen Punkte zusammen: „Gott ist Nichts". Im Schicksal des Namens spiegelt sich, daß für Eckehart Gott nicht ein jenseitiges Ideal, nicht ein Beweger von außen her, nicht die tragende Weltsubstanz, nicht eine allbelebende Weltseele, sondern daß er das Eine Sein, näher der ewige Prozeß selber ist. Er ist dessen Name in der religiösen Betrachtung. Und ebenso hat auch das andere Moment des Einen Seins und jede Phase der Ausbreitung einen solchen, zunächst der religiösen Betrachtungsweise zugehörigen Namen. Da aber bei Eckehart religiöse und kosmologische Weltbetrachtung durchaus zusammengehen und ineinandergreifen, das religiöse Interesse zudem bei ihm immer im Vordergrunde steht, so bedient er sich am häufigsten dieser Bezeichnungen. Sie sind durchweg bildlicher, lebendiger, menschlicher als die blutlosen Ausdrucksformen, in welchen sich das gesucht unpersönliche Philosophieren neuerer Zeiten angemessen ergeht.

Der ewige Prozeß ist nur die eine Seite des Einen Seins, als seine Ergänzung gehört notwendig dazu die ewige Ruhe. Der Name dieses Momentes in religiöser Bezeichnung ist: Gottheit. Und wie für die zerlegende Betrachtung die ewige Ruhe sich als ideeller Ausgang wie als ideelles Ziel der ewigen Bewegung darstellt, so geht „Gott" hervor aus der „gottgebärenden Gottheit" und verfließt auch wieder in sie. „Gott wird und vergeht" — Gott durchläuft eine Entwicklung, er hat eine Geschichte. Freilich eine, die, ehe sie anhob, schon vollendet war: nur der endlichen Betrachtung stellt der ewige Prozeß sich unter dem Bilde eines zeitlichen Verlaufes dar. Die „Gottheit" dagegen verharrt in ungetrübter Ruhe. In Ruhe aber ist die Einheit, die in der Entwickelungsbewegung sich stetig neu hervorbringt, und so wird denn „Gottheit" zum Namen der schöpferischen Einheit.

Die völlig bestimmungslose, in sich beschlossene Einheit, die wir der Entwickelungsbewegung voraussetzen, heißt „die bloße Gottheit" oder „das göttliche Wesen", meist schlechtweg Gottheit, Wesen. In der Einheit ist aber auch bereits die Tendenz zur Besonderung rege: in dieser Hinsicht führt sie den Namen „göttliche Natur". Und indem die Ausgestaltung wirklich ansetzt, wird die Einheit zum „Vater". Der Vater nun „gebiert" den Sohn. (Absichtlich bedient sich Eckehart stets dieser zwiespältigen Zusammenstellung, um die Bildkraft der beiden Wörter gegenseitig in Schranken zu halten, denn an einen Gegensatz von männlichem und weiblichem Prinzip ist hier natürlich nicht zu denken.) Im Sohne wird dem Vater die Fülle des eigenen Wesens gegenständlich, in ihm stellt er sich dar, spricht er sich, für sich selber, aus. Darum heißt der Sohn „das Wort" des Vaters, er ist die Selbstvernehmung, „die Vernunft", „die Weisheit" des Vaters. Was so dem Vater als das angeschaute eigene Wesen gegenübertritt, ist nichts anderes als die Fülle der Urbilder, die ewige Welt: im Begriffe des Sohnes sind sie als ein System, als organische Lebenseinheit erfaßt und auf die letzte Einheit als deren Darstellung zurückbezogen. Diese Zurückbeziehung besonders sichtbar zu machen, dazu dient die dritte Person, der Geist, der recht eigentlich Gemeingeist ist.

Indem Eckehart aus der Sprache des christlichen Dogmas den Begriff der drei Personen übernimmt, liegt ihm doch eine mythologisch realistische Auffassung gänzlich fern. Sie sind für ihn überhaupt nicht Gegenstand religiöser Gefühle, sondern ein Bestandteil des Begriffsapparates, der die Fülle des Einen Seins gliedern soll, sie dienen der Weltbegreifung; alle religiöse Inbrunst richtet sich auf das Aufgehen in die überpersönliche Gottheit: erst wenn ich selber „der Sohn“ geworden bin, also im Rücklaufe des Prozesses, gewinnt auch „der Vater“ religiöse Bedeutung. Das Bedürfnis, den Weltgrund als quellende, lebendige Einheit zu fassen, hatte sich den Begriff des einen Gottes in drei Personen geschaffen. Eckehart nimmt diese ursprüngliche Tendenz auf, aber er steigert sie noch, indem er allen Nachdruck auf den Hervorgang der Personen und wiederum auf ihren Rückgang in die überpersönliche Einheit legt, also das Moment der Bewegung in den Vordergrund rückt. Dadurch bringt er zuwege, in Gott selber den ewigen Prozeß sichtbar zu machen. — Daß Eckehart die Momente in der Gliederung des Einen Seins als Personen bezeichnet, ist nicht bloß als Anpassung an den kirchlichen Sprachgebrauch zu nehmen. Man muß sich gegenwärtig halten, welche Aufgabe mittels dieses Begriffes gelöst werden soll. Es handelt sich darum, die unterschiedlichen Momente so zu bestimmen, daß ihnen zwar Selbständigkeit und Eigentümlichkeit, aber doch nicht die Härte und Gegenständlichkeit von Dingen oder Substanzen zukommt. Personen kommen immer nur eine an der anderen zum Selbstbewußtsein und nähren und bereichern sich fortwährend auseinander. Ihre Eigenheit ist immer nur zugleich mit ihrer gegenseitigen Beziehung gegeben. Die isolierte Person kann nicht gedacht werden, es gibt immer nur eine Vielheit von Personen: die aber, weil sie Person sind, sich fortwährend zu einer höheren, also überpersönlichen Einheit zusammenschließen. Wenn heute der Begriff Person in metaphysischer Verwendung als Vermenschlichung empfunden wird, dagegen Substanzen und Attribute, Kräfte, Gesetze eingängig und philosophisch scheinen, so ist das bloß ein Unterschied der Eingeübtheit. Am geübtesten sind immer die Begriffe,

welche sich zur Beherrschung der Dingwelt geeignet erwiesen haben. Jedem Begriffe, mag er sich noch so wissenschaftlich gebärden, liegt schließlich eine schlicht menschliche Erfahrung — wie man es ausdrückt: ein Bild — zu Grunde; je tiefer und menschlicher diese ist, desto mehr eignet er sich zum Ausdruck der höchsten Dinge.*

Mit der Herausstellung der drei Personen hat die innergöttliche Entwicklung einstweilen ihren Abschluß gefunden, die „Fülle der ganzen Gottheit" ist erreicht, und im Fortgange des Prozesses tritt nun das Sein in die Endlichkeit des *Daseins* ein. Da könnte es nun, wenn man sich an vorläufige Ausdrucksweisen Eckeharts hält, so scheinen, als sei bei diesem Übergange eine Stelle für den

* Der Gotteslehre Eckeharts entspricht Zug um Zug seine Seelenlehre. Das schlechthin einige *Wesen* der Seele („Grund', ‚Fünklein') wird, indem es zugleich der Quell der Besonderung ist, zur *Natur* der Seele. Die Seelennatur besondert sich und wird wirksam in den *Kräften*. Die Kräfte, oder Seelenvermögen, zerfallen in die obersten oder *geistigen*, die mittleren oder *seelischen* und die niederen oder *sinnlichen*. Die Dreiheit der obersten Kräfte: ‚Gedächtnis' (Vorstellungsvermögen, Phantasie), ‚Vernunft', und ‚Wille' oder ‚Liebe' (Begehren, Bewerten) ist das Gegenbild der Dreifaltigkeit. Zur Einheit zusammengefaßt führt das oberste Seelengebiet den Namen ‚Geist' oder ‚Gemüt,; auch Namen, die in engerem Sinne dem führenden Sondervermögen, der Vernunft, eigen sind, dehnen des öfteren ihr Geltungsbereich über das ganze obere Gebiet aus. Diese Kollektiveinheit ist aber wohl zu unterscheiden von der produktiven (und „reduktiven") Einheit des Seelengrundes. Es besteht zwischen ihnen begrifflich ein Unterschied wie zwischen dem einen, allgemeinen Gotte, der die drei Personen umgreift, und der Gottheit: ebenso abgründig tief — und ebenso fließend. Wie ist hier der arme Eckehart mißverstanden worden! „Das ist der verhängnisvolle Wendepunkt", nicht: „in der Lehre Eckeharts", aber in der Lehre über Eckehart! Schon bei seinen Lebzeiten setzt diese „Wendung" ein. Die von Anfang an fast nur mißverstandene Lehre vom Seelengrunde weist uns eben darum „die Hand" des Meisters. — Daß in der Seelenlehre, nicht anders als im Ausdrucke der Gotteslehre, die Bezeichnungen dicht aneinander rücken und hie und da ineinander übergreifen, liegt in der Sache. Auch hier handelt es sich nicht um einen Inhalt, der sich geduldig zerlegen und in Schubfächer packen ließe, sondern um einen, vielmehr um denselben kontinuierlichen Prozeß, in welchem Unterschiede nur mit Mühe und nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit gesetzt und festgehalten werden können. Aus gelegentlichem Wortgebrauche kann man bei Eckehart niemals Schlüsse auf das System ziehen, Eckehart war kein Schulmeister! Dieses will vielmehr nur aus seinen eigenen, inneren Nötigungen begriffen sein.

Schöpfer und Herrgott alten Stils — während es sich nur darum handelt, daß auch auf die innergöttlichen Unterschiede jenes Bildungsgesetz, welches wir „Einigung in der Fläche“ nannten, zur Anwendung kommt. Die drei Personen, so sieht es aus, nehmen sich zu dem einen, persönlichen Gotte zusammen, dieser schafft nach den ewigen Urbildern die Dinge aus Nichts und fährt dann fort als der Herr, der im Regimente sitzt, die so erschaffene Welt in Zucht zu halten. Aber nicht der Übergang zur „Kreatur“, vielmehr die Kreatur selber ist die Stätte dieses Herrgotts. In Wahrheit macht nicht der Schöpfer das Geschöpf, sondern das Geschöpf, d. h. das endliche Einzelwesen macht den Schöpfer. Denn dieses, wie es vereinzelt und bedrängt heraufkommt, hat, wenn auch nicht in seinem Wesen, so doch in seinem Bewußtsein den Zusammenhang mit dem Einen Sein, das sich zu ihm besondert hat, verloren. Immer vor die Wahl gestellt, Hammer oder Amboß, Herr oder Knecht zu sein, und immer dabei, seinen Daseinsgenossen, den Dingen und Menschen, seine Zwecke aufzuprägen, etwas aus ihnen zu machen, kann es nicht umhin, das Eine Sein, auf das es sich irgendwie bezogen weiß, sich als seinen Macher und Herrn gegenüberzustellen. (Daß sich der Reif um Kopf und Herz noch enger ziehen und man sich das Eine Sein auch als mechanisches Kräftesystem oder als stumpfsinnige Materie gegenüberstellen kann, lag noch nicht in Eckeharts Erfahrungskreis.)

Der „Schöpfer und Herr“ ist also nur ein Verengungs- und Verängstigungsprodukt, er ist der Gott der „Knechte“ und „Kreaturen“. Nur der Mensch, der noch als ein Ding unter Dingen in die Welt hinauslebt, steht „in der Furcht des Herrn“, und es ist ihm gut, daß er darunter stehe. Aber indem nun der Weltprozeß zur Umkehr einlenkt, und das losgelöste Wesen wieder Fühlung sucht mit seinem Grundwesen, ergeht an solchen anhebenden Menschen die Mahnung: „Du sollst Gott nicht fürchten, sondern lieben!“ Aus Knechten und Werkzeugen Gottes sollen wir Gottes Freunde, aus Gottesfreunden Gottes Söhne und aus Gottessöhnen selber Gott werden. Immer wie der Mensch ist, so ist sein Gott: ist er ein Knecht der Dinge und sein Herz erfüllt von den

Geschäften der Kreatur, so hat er einen jenseitigen Gott — ob einen persönlichen oder einen unpersönlichen, ist so wesentlich nicht; er hat einen Herrn, dem er um Lohn dient, sei dieser nun sofort zahlbar als Förderung im Diesseits, oder erst im Jenseits, als „ewige Seligkeit". Lebt er aus dem Grunde, in einer innerlichen Zusammenraffung, die auch im Weltgetriebe den Zusammenhang mit den ewigen Quellen festhält, so steht ihm auch das Grundwesen nicht als ein wesensfremder Gott gegenüber. Nur als den „Vater", mit dem er sich wesenseins weiß, vermöchte er es sich noch fürder gegenüber zu stellen. Sohnschaft also, das ist die bleibende Verfassung des aus dem Grunde entlassenen Menschen. Und wie er selber aus einer Kreatur, einem Machwerk, zum Sohne geworden ist, so sind ihm auch seine Mitwesen nicht mehr Kreaturen und Dinge, sondern Offenbarungen der Gottheit, Genossen des Himmelreichs. Die bei Eckehart so oft wiederkehrende Weisung, alle Kreaturen zu lassen, aus allen Dingen auszugehen, bedeutet nicht, wir sollen uns in eine einsame Zelle zurückziehen und dort auf Verzückungen warten, sie hat vielmehr den Sinn: Nicht mit Geschöpfesaugen, nicht mit knechtischer Gier blicke in die Welt, sondern mit dem gelassenen Blicke dessen, der die Ruhe gefunden hat — willst du zum Sohne werden, so handle so, als wärest du es schon!

Die Sohnschaft ist das Verhältnis hingegebenen Vertrauens zum ewigen Grunde, welches beruht auf erfahrener Wesenseinheit. Sie ist also von vornherein unser Wesenseigentum, von dem wir nur Besitz zu ergreifen brauchen, nicht aber ist sie künstliche, bloß juridische Sohnschaft, die von dem Herrn und Schöpfer der ihm wesensfremden Kreatur in Anbetracht eines gewissen historischen Vorkommnisses in Gnaden beigelegt würde. Dieser Gott, den es ja nur in den Kreaturen giebt, ist vielmehr, indem die Kreatur sich in den Sohn aufhob, gleichfalls aufgehoben worden.

Aber auch bei Gott dem „Vater" bleibt es nicht, auch der Unterschied zwischen dem „Vater" und dem „Sohne" muß zur Einheit aufgehoben werden. Es ist das aber auch zugleich der Rückgang des göttlichen Sohnes, und überhaupt der göttlichen Personen,

in die Gottheit. Denn noch weniger als der Vater ist der göttliche Sohn eine uns äußerliche und fremde Größe. Wird, in Auswirkung des Grunderlebnisses, der einige Grund gegenübergestellt als der Vater, so ist damit auch gegeben: der einige Sohn bin ich! „Der Sohn in der Gottheit" ist — meine eigene überweltliche Persönlichkeit, oder überhaupt die Individualität als ewiges, überweltliches Ereignis. Denn auch jeder andere, der den Durchbruch in sein Urbild vollzieht, ist dieser selbe Sohn. Wir sind im „Sohne" geeint, wir sind ein und derselbe Sohn: ohne daß wir darum zusammenfielen, ohne daß ein einziger von uns verloren ginge. Man muß den Gedanken fassen einer Verschiedenheit ohne Zählbarkeit. Die vielen Sohn gewordenen Iche sind wie die Glieder eines Leibes. Als unterschiedene Glieder bieten sie sich nur dem von außen auf sie gerichteten Auge, der aus dem endlichen Dasein heraufsteigenden Betrachtung dar. Ohne daß die Glieder ihr Sonderwerk und Sonderwesen darum einbüßten, lebt und fühlt sich in ihnen nur das eine Leben. Es fühlt sich in jedem Gliede, und in jedem fühlt es sich anders: und doch nur als dieses durchaus einige Leben. Darin liegt auch schon, daß diese ganz besonderte Fülle beständig in die Einheit zurückgenommen wird, gleichwie im Leibe alles in den Kreislauf einbegriffen ist, der stets zum Herzen zurück und von ihm wieder ausgeht: Der „Sohn" fließt in den „Vater" zurück, der damit aufhört Vater zu sein und wieder Gottheit wird. Aber ich bin der Sohn, ich bin das Wort. Es ist ein und dasselbe, der Rückgang der Seele in die Gottheit, und der Rückgang der göttlichen Personen in das überpersönliche göttliche Wesen. Gottesgrund und Seelengrund sind *ein* Grund: in demselben Akte gehen Seele und Gottperson in den einigen Grund der Gottheit zurück. — Von der Stufe des Sohnes, wo uns Gott, wenn auch als desselben Wesens so doch als ein anderer als der Vater gegenüberstand, haben wir uns damit erhoben zur Stufe der Wesenseinheit. Hier habe ich keinen Gott mehr: ich bin selber Gott. Es ist da nur noch ein Einiges, Allumschließendes — die Gottheit.

So ist denn alle Besonderung, alle Persönlichkeit wieder auf-

welche sich zur Beherrschung der Dingwelt geeignet erwiesen haben. Jedem Begriffe, mag er sich noch so wissenschaftlich gebärden, liegt schließlich eine schlicht menschliche Erfahrung — wie man es ausdrückt: ein Bild — zu Grunde; je tiefer und menschlicher diese ist, desto mehr eignet er sich zum Ausdruck der höchsten Dinge.*

Mit der Herausstellung der drei Personen hat die innergöttliche Entwicklung einstweilen ihren Abschluß gefunden, die „Fülle der ganzen Gottheit“ ist erreicht, und im Fortgange des Prozesses tritt nun das Sein in die Endlichkeit des Daseins ein. Da könnte es nun, wenn man sich an vorläufige Ausdrucksweisen Eckeharts hält, so scheinen, als sei bei diesem Übergange eine Stelle für den

* Der Gotteslehre Eckeharts entspricht Zug um Zug seine Seelenlehre. Das schlechthin einige Wesen der Seele („Grund‘, ‚Fünklein‘) wird, indem es zugleich der Quell der Besonderung ist, zur Natur der Seele. Die Seelennatur besondert sich und wird wirksam in den Kräften. Die Kräfte, oder Seelenvermögen, zerfallen in die obersten oder geistigen, die mitleren oder seelischen und die niederen oder sinnlichen. Die Dreiheit der obersten Kräfte: ‚Gedächtnis‘ (Vorstellungsvermögen, Phantasie), ‚Vernunft‘, und ‚Wille‘ oder ‚Liebe‘ (Begehren, Bewerten) ist das Gegenbild der Dreifaltigkeit. Zur Einheit zusammengefaßt führt das oberste Seelengebiet den Namen ‚Geist‘ oder ‚Gemüt,; auch Namen, die in engerem Sinne dem führenden Sondervermögen, der Vernunft, eigen sind, dehnen des öfteren ihr Geltungsbereich über das ganze obere Gebiet aus. Diese Kollektiveinheit ist aber wohl zu unterscheiden von der produktiven (und „reduktiven“) Einheit des Seelengrundes. Es besteht zwischen ihnen begrifflich ein Unterschied wie zwischen dem einen, allgemeinen Gotte, der die drei Personen umgreift, und der Gottheit: ebenso abgründig tief — und ebenso fließend. Wie ist hier der arme Eckehart mißverstanden worden! „Das ist der verhängnisvolle Wendepunkt“, nicht: „in der Lehre Eckeharts“, aber in der Lehre über Eckehart! Schon bei seinen Lebzeiten setzt diese „Wendung“ ein. Die von Anfang an fast nur mißverstandene Lehre vom Seelengrunde weist uns eben darum „die Hand“ des Meisters. — Daß in der Seelenlehre, nicht anders als im Ausdrucke der Gotteslehre, die Bezeichnungen dicht aneinander rücken und hie und da ineinander übergreifen, liegt in der Sache. Auch hier handelt es sich nicht um einen Inhalt, der sich geduldig zerlegen und in Schubfächer packen ließe, sondern um einen, vielmehr um denselben kontinuierlichen Prozeß, in welchem Unterschiede nur mit Mühe und nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit gesetzt und festgehalten werden können. Aus gelegentlichem Wortgebrauche kann man bei Eckehart niemals Schlüsse auf das System ziehen, Eckehart war kein Schulmeister! Dieses will vielmehr nur aus seinen eigenen, inneren Nötigungen begriffen sein.

Schöpfer und Herrgott alten Stils — während es sich nur darum handelt, daß auch auf die innergöttlichen Unterschiede jenes Bildungsgesetz, welches wir „Einigung in der Fläche“ nannten, zur Anwendung kommt. Die drei Personen, so sieht es aus, nehmen sich zu dem einen, persönlichen Gotte zusammen, dieser schafft nach den ewigen Urbildern die Dinge aus Nichts und fährt dann fort als der Herr, der im Regimente sitzt, die so erschaffene Welt in Zucht zu halten. Aber nicht der Übergang zur „Kreatur“, vielmehr die Kreatur selber ist die Stätte dieses Herrgotts. In Wahrheit macht nicht der Schöpfer das Geschöpf, sondern das Geschöpf, d. h. das endliche Einzelwesen macht den Schöpfer. Denn dieses, wie es vereinzelt und bedrängt heraufkommt, hat, wenn auch nicht in seinem Wesen, so doch in seinem Bewußtsein den Zusammenhang mit dem Einen Sein, das sich zu ihm besondert hat, verloren. Immer vor die Wahl gestellt, Hammer oder Amboß, Herr oder Knecht zu sein, und immer dabei, seinen Daseinsgenossen, den Dingen und Menschen, seine Zwecke aufzuprägen, etwas aus ihnen zu machen, kann es nicht umhin, das Eine Sein, auf das es sich irgendwie bezogen weiß, sich als seinen Macher und Herrn gegenüberzustellen. (Daß sich der Reif um Kopf und Herz noch enger ziehen und man sich das Eine Sein auch als mechanisches Kräftesystem oder als stumpfsinnige Materie gegenüberstellen kann, lag noch nicht in Eckeharts Erfahrungskreis.)

Der „Schöpfer und Herr“ ist also nur ein Verengungs- und Verängstigungsprodukt, er ist der Gott der „Knechte“ und „Kreaturen“. Nur der Mensch, der noch als ein Ding unter Dingen in die Welt hinauslebt, steht „in der Furcht des Herrn“, und es ist ihm gut, daß er darunter stehe. Aber indem nun der Weltprozeß zur Umkehr einlenkt, und das losgelöste Wesen wieder Fühlung sucht mit seinem Grundwesen, ergeht an solchen anhebenden Menschen die Mahnung: „Du sollst Gott nicht fürchten, sondern lieben!“ Aus Knechten und Werkzeugen Gottes sollen wir Gottes Freunde, aus Gottesfreunden Gottes Söhne und aus Gottessöhnen selber Gott werden. Immer wie der Mensch ist, so ist sein Gott: ist er ein Knecht der Dinge und sein Herz erfüllt von den

Geschäften der Kreatur, so hat er einen jenseitigen Gott — ob einen persönlichen oder einen unpersönlichen, ist so wesentlich nicht; er hat einen Herrn, dem er um Lohn dient, sei dieser nun sofort zahlbar als Förderung im Diesseits, oder erst im Jenseits, als „ewige Seligkeit". Lebt er aus dem Grunde, in einer innerlichen Zusammenraffung, die auch im Weltgetriebe den Zusammenhang mit den ewigen Quellen festhält, so steht ihm auch das Grundwesen nicht als ein wesensfremder Gott gegenüber. Nur als den „Vater", mit dem er sich wesenseins weiß, vermöchte er es sich noch fürder gegenüber zu stellen. Sohnschaft also, das ist die bleibende Verfassung des aus dem Grunde entlassenen Menschen. Und wie er selber aus einer Kreatur, einem Machwerk, zum Sohne geworden ist, so sind ihm auch seine Mitwesen nicht mehr Kreaturen und Dinge, sondern Offenbarungen der Gottheit, Genossen des Himmelreichs. Die bei Eckehart so oft wiederkehrende Weisung, alle Kreaturen zu lassen, aus allen Dingen auszugehen, bedeutet nicht, wir sollen uns in eine einsame Zelle zurückziehen und dort auf Verzückungen warten, sie hat vielmehr den Sinn: Nicht mit Geschöpfesaugen, nicht mit knechtischer Gier blicke in die Welt, sondern mit dem gelassenen Blicke dessen, der die Ruhe gefunden hat — willst du zum Sohne werden, so handle so, als wärest du es schon!

Die Sohnschaft ist das Verhältnis hingegebenen Vertrauens zum ewigen Grunde, welches beruht auf erfahrener Wesenseinheit. Sie ist also von vornherein unser Wesenseigentum, von dem wir nur Besitz zu ergreifen brauchen, nicht aber ist sie künstliche, bloß juridische Sohnschaft, die von dem Herrn und Schöpfer der ihm wesensfremden Kreatur in Anbetracht eines gewissen historischen Vorkommnisses in Gnaden beigelegt würde. Dieser Gott, den es ja nur in den Kreaturen giebt, ist vielmehr, indem die Kreatur sich in den Sohn aufhob, gleichfalls aufgehoben worden.

Aber auch bei Gott dem „Vater" bleibt es nicht, auch der Unterschied zwischen dem „Vater" und dem „Sohne" muß zur Einheit aufgehoben werden. Es ist das aber auch zugleich der Rückgang des göttlichen Sohnes, und überhaupt der göttlichen Personen,

in die Gottheit. Denn noch weniger als der Vater ist der göttliche Sohn eine uns äußerliche und fremde Größe. Wird, in Auswirkung des Grunderlebnisses, der einige Grund gegenübergestellt als der Vater, so ist damit auch gegeben: der einige Sohn bin ich! „Der Sohn in der Gottheit“ ist — meine eigene überweltliche Persönlichkeit, oder überhaupt die Individualität als ewiges, überweltliches Ereignis. Denn auch jeder andere, der den Durchbruch in sein Urbild vollzieht, ist dieser selbe Sohn. Wir sind im „Sohne“ geeint, wir sind ein und derselbe Sohn: ohne daß wir darum zusammenfielen, ohne daß ein einziger von uns verloren ginge. Man muß den Gedanken fassen einer Verschiedenheit ohne Zählbarkeit. Die vielen Sohn gewordenen Iche sind wie die Glieder eines Leibes. Als unterschiedene Glieder bieten sie sich nur dem von außen auf sie gerichteten Auge, der aus dem endlichen Dasein heraufsteigenden Betrachtung dar. Ohne daß die Glieder ihr Sonderwerk und Sonderwesen darum einbüßten, lebt und fühlt sich in ihnen nur das eine Leben. Es fühlt sich in jedem Gliede, und in jedem fühlt es sich anders: und doch nur als dieses durchaus einige Leben. Darin liegt auch schon, daß diese ganz besonderte Fülle beständig in die Einheit zurückgenommen wird, gleichwie im Leibe alles in den Kreislauf einbegriffen ist, der stets zum Herzen zurück und von ihm wieder ausgeht: Der „Sohn“ fließt in den „Vater“ zurück, der damit aufhört Vater zu sein und wieder Gottheit wird. Aber ich bin der Sohn, ich bin das Wort. Es ist ein und dasselbe, der Rückgang der Seele in die Gottheit, und der Rückgang der göttlichen Personen in das überpersönliche göttliche Wesen. Gottesgrund und Seelengrund sind e i n Grund: in demselben Akte gehen Seele und Gottperson in den einigen Grund der Gottheit zurück. — Von der Stufe des Sohnes, wo uns Gott, wenn auch als desselben Wesens so doch als ein anderer als der Vater gegenüberstand, haben wir uns damit erhoben zur Stufe der Wesenseinheit. Hier habe ich keinen Gott mehr: ich bin selber Gott. Es ist da nur noch ein Einiges, Allumschließendes — die Gottheit.

So ist denn alle Besonderung, alle Persönlichkeit wieder auf-

gelöst in die Mutterlauge, aus der sie herauskristallisiert war. Doch nicht zur Vernichtung, sondern zur Verneuung! Denn so steht es ja nicht, als ob im ruhenden Einheitspunkte der ewige Prozeß nun stillstehen wollte. Aber nur von dem Herzpunkte der reinen Einheit aus regen und richten sich die ewigen Kräfte! Sollen wir voll hineingenommen werden in das strömende Leben der ganzen Gottheit, so müssen wir einmal in diesen Mittelpunkt gestellt gewesen sein. Darum treibt uns Eckehart, nicht als Knechte und Kreaturen gleichgültig oder zögernd draußen zu stehen, uns auch nicht zu bescheiden mit der hohen Stufe des Sohnes, sondern hingegeben uns hereinnehmen zu lassen in das Herz der Gottheit.

Aber die Flut, die uns hereingeführt, führt uns auch wieder hinaus. Wieder stehen wir, wo wir standen, in derselben Welt, als dieselben Menschen, arme Menschen voller Schwachheit, Kümmernis und Fehl: und doch gerüstet und gesonnen, die Geschäfte der großen Gottheit allein zu treiben in dieser Gotteswelt.

H. B.

An euch wende ich mich
Brůder und Schwestern
die ihr Gottes liebe Freunde
und bei ihm heimisch seid!



Von der Erfüllung / Predigt über Lukas I, 26



o schreibt Sankt Lukas: „In der Zeit ward ein Engel von Gott gesandt, Gabriel.“ „Sei gegrüßt du Gnadenreiche, Gott mit dir!“ Wenn man mich fragt: „Warum beten wir, warum fasten wir, warum tun wir alle guten Werke, warum sind wir getauft, warum (was das Höchste ist) ist Gott Mensch geworden?“ — ich antworte: Darum, damit Gott in der Seele geboren werde und die Seele wiederum in Gott. Darum ist die ganze Schrift geschrieben, darum hat Gott die ganze Welt geschaffen: damit Gott in der Seele geboren werde und die Seele wiederum in Gott. Alles Kornes innerste Natur meinet Weizen und alles Metall Gold, und alle Geburt den Menschen! Darum sagt ein Meister: Man findet wohl kaum ein Tier, es sei denn irgendwie ein Gleichnis des Menschen.

„In der Zeit.“ Wenn ein Wort empfangen wird — in meiner Vernunft, da ist es zuerst etwas so Lauteres und Unkörperliches, da ist es wahrhaft: Wort! Bis es, indem ich es vorstelle, zu etwas Bildhaftem wird. Und erst drittens wird es gesprochen, äußerlich, mit dem Munde; und es ist da nur ein Offenbarmachen jenes inneren Wortes. So wird auch das ewige Wort innerlich gesprochen, in dem Herzen der Seele, in ihrem Innersten und Lautersten. In dem Haupte der Seele aber, in der Vernunft, da vollzieht sich die Geburt. — Wer auch nichts weiter als ein Ahnen, ein Hoffen hierzu hätte, der möchte gerne wissen, wie diese Geburt zu stande kommt und was dazu hilft:

Sankt Paulus sagt: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn.“ Sankt Augustinus erklärt es, was „Erfüllung der Zeit“ sei: Wo es Zeit nicht mehr gibt, da ist die „Erfüllung“ der Zeit. Dann ist der Tag voll, wenn vom Tage nichts mehr übrig ist. Soviel ist sicher, alle Zeit muß fort sein, wo diese Geburt anheben soll! Denn nichts gibt es, was sie so sehr hinderte wie Zeit und Kreaturen. Kein Zweifel, Zeit hat im Wesen weder

mit Gott noch mit der Seele etwas zu schaffen: vermöchte die Seele von der Zeit berührt zu werden, sie wäre nicht Seele; und vermöchte Gott von der Zeit berührt zu werden, er wäre nicht Gott. Gesetzt aber, es hätte die Zeit mit der Seele etwas zu schaffen, so könnte nimmermehr Gott in ihr geboren werden: dazu muß alle Zeit abgefallen oder sie der Zeit entfallen sein mit ihrem Wünschen und Trachten.

Ein anderer Sinn von „Erfüllung der Zeit". Wer die Kunst besäße und die Macht, daß er die Zeit und alles, was in den sechstausend Jahren geschehen ist, und noch geschehen wird bis an das Ende, wieder zusammenziehen könnte in ein gegenwärtiges Jetzt, das wäre „Erfüllung der Zeit". Das ist das Jetzt der Ewigkeit, wo die Seele in Gott alle Dinge neu und frisch und gegenwärtig gewahrt, mit all der Lust, wie ich sie jetzt nur am sinnlich Gegenwärtigen habe. Ich habe in einem Büchlein gelesen, von einem der's ergründen konnte: Gott mache die Welt jetzo genau so, wie an dem ersten Tage, da er sie erschuf. Das gerade macht seinen Reichtum aus. Die Seele, in der Gott geboren werden soll, der muß die Zeit und sie der Zeit entfallen sein, sie muß sich emporschwingen und ganz verstarrt stehn in diesem Reichtum Gottes: Da ist Weite und Breite, die nicht weit noch breit! Da erkennt die Seele alle Dinge und erkennt sie da in ihrer Vollendung! Die Meister, was die auch schreiben, wie weit der Himmel sei: das geringste Vermögen, das es in meiner Seele gibt, ist weiter als der weite Himmel. Ganz zu geschweigen von der Vernunft, die weit ist über alle Weite: in dem Haupte der Seele, der Vernunft, in der bin ich einer Stelle über tausend Meilen jenseits des Meeres genau so nahe wie der Stelle, auf der ich jetzt hier stehe. In dieser Weite, diesem Reichtume Gottes, da erkennt die Seele alles, da ist ihr nichts entfallen, und auf nichts braucht sie mehr zu warten.

„Der Engel ward gesandt." Die Meister lehren, der Engel Menge übersteige alle Zahl. Sie ist so groß, daß keine Zahl sie begreifen kann; sie kann nicht einmal gedacht werden! Doch wer Unterschied zu fassen wüßte ohne Zahl und Vielheit, dem wären hundert wie eins. Wären auch hundert Personen in der Gottheit:

wer Unterschied zu fassen wüßte ohne Zahl und Vielheit, der gewahrte doch nicht mehr denn einen Gott. Da wundern sich ungläubige Menschen und manche ungelehrte Christenleute, und auch manche Pfaffen wissen davon so wenig wie ein Stein: die nehmen drei Personen wie drei Kühe oder drei Steine! Aber wer Unterschied in Gott zu erfassen weiß ohne Zahl und Vielheit, der erkennt, daß die drei Personen ein Gott sind.

Und so hoch steht der Engel: unsere besten Meister lehren, jeder von ihnen habe eine Natur für sich. Wie wenn es einen Menschen gäbe, der alles besäße, was alle Menschen je besaßen, besitzen und noch besitzen werden an Gewalt, an Weisheit und an allem, der wäre ein Wunder; und doch wäre er nur ein Mensch und stände immer noch tief unter den Engeln! So hat jeder Engel eine Natur für sich und ist unterschieden von dem andern wie ein Tier von einem andern, das von anderer Art ist. In dieser Menge der Engel besteht Gottes Reichtum, und wer sich die vergegenwärtigt, der bekommt einen Begriff, wie reich Gott ist! Sie erweisen seine Macht, wie eines Herrn Macht erwiesen wird durch die Menge seiner Ritter. Darum heißt er bei uns ein Herr der Heerscharen. — Und alle diese unzähligen Engel, wie erhaben sie auch sein mögen, die müssen dazu mitwirken und helfen, wenn Gott in der Seele geboren wird. Das will sagen, sie haben Lust und Freude und Wonne an der Geburt — zu tun haben sie dabei nichts! Geschaffene Wesen haben überhaupt nichts dabei zu tun, Gott wirkt diese Geburt allein. Nur ein diensthaftes Werk steht den Engeln dabei zu. Alles, was dazu beiträgt, von Engeln wie von Kreaturen, das ist „diensthaftes Werk".

„Der Engel hieß Gabriel." Er tat so, wie er hieß; eigentlich hieß er so wenig Gabriel wie Konrad. Niemand kann des Engels Namen wissen; wo der seinen Namen hat, dahin drang nie ein Meister noch Menschensinn. Vielleicht hat er überhaupt keinen Namen! Die Seele hat auch keinen Namen. So wenig man für Gott einen eigentlichen Namen finden mag, so wenig kann man der Seele eigentlichen Namen finden — obwohl davon große Bücher geschrieben sind! Sofern sie aber ein Heraus-

lugen hat zu Werken, davon gibt man ihr einen Namen. Ein Zimmermann: das ist doch sein Name nicht, sondern den Namen erhält er von dem Werke, worin er ein Meister ist. Den Namen „Gabriel", den erhielt er von dem Werke, für das er ein Bote war. Denn Gabriel bedeutet „Kraft": in dieser Geburt betätigte sich Gott — und betätigt sich noch — als Kraft.

Was meint jede Kraft der Natur? Daß sie sich selber hervorbringen will! Was meint jegliche Natur, wo sie sich in der Zeugung betätigt? Daß sie sich selber hervorbringen will! Meines Vaters Natur wollte — innerhalb seiner (menschlichen) Natur — einen Vater hervorbringen. Da sie dazu nicht im stande war, so wollte sie wenigstens etwas zuwege bringen, was ihm in jeder Hinsicht ähnlich wäre, und erzeugte — das Ähnlichste, was sie konnte — einen Sohn! Und wenn die Kraft noch weniger langt oder sonst ein Unfall geschieht, so bringt sie ein dem Vater noch unähnlicheres Menschenwesen hervor.

In Gott aber ist unbeschränkte Kraft! Darum bringt er sein Ebenbild hervor in dieser Geburt: alles, was er ist, an Gewalt, an Wahrheit und an Weisheit, das gebiert er restlos in die Seele. Sankt Augustinus sagt: Was die Seele liebt, dem wird sie gleich; liebt sie irdische Dinge, so wird sie irdisch, liebt sie Gott — so könnte man fragen: „Wird sie dann Gott?" Spräche ich das, das klänge unglaublich für die, deren Sinn dazu zu schwach und die es darum nicht verstehn. Ich sage es nicht, sondern ich verweise euch auf die Schrift, die da spricht: „Ich habe gesagt, ihr seid Götter!" — Wer irgend dem Reichtume, von dem ich vorhin gesprochen habe, einen Blick, ein Hoffen oder eine Zuversicht zuwendet, der vernehme dies wohl: nie ward etwas durch Geburt einem anderen so verwandt, so gleich, so mit ihm eins, wie die Seele es Gott wird in dieser Geburt. Stößt es irgend auf ein Hindernis, so daß sie ihm nicht in aller Hinsicht gleich wird, das ist nicht Gottes Schuld! Soweit alle Unvollkommenheit von ihr abgefallen ist, soweit macht er sie auch sich selber gleich. Daß der Zimmermann nicht ein schönes Haus herzustellen vermag aus wurmichtem Holze, das ist nicht seine Schuld, der Fehler liegt am

Holze. So auch bei Gottes Wirken in der Seele. Würde sich der niedrigste Engel in der Seele widerspiegeln oder geboren werden, dagegen wäre schon diese ganze Welt ein Nichts; denn von einem einzigen Fünklein des Engels grünt und blüht und leuchtet alles, was auf Erden ist. Und diese Geburt wirkt Gott selber! Der Engel hat dabei nichts weiter als ein diensthaftes Werk.

„Ave!" das bedeutet: „Ohne Weh." Wer ohne Kreatur ist, der ist ohne Weh und ohne Hölle; und die Kreatur, die es am wenigsten ist und davon an sich hat, die hat am wenigsten Weh. Ich sage manchmal: Wer von der Welt am wenigsten besitzt, der besitzt von ihr am meisten. Niemandem gehört die Welt so zu eigen, als wer die ganze Welt aufgegeben hat. Wißt ihr, wovon Gott Gott ist? Davon, daß er ohne Kreaturen ist! Er hat seinen Namen nie genannt in der Zeit. In der Zeit ist Kreatur und Sünde und Tod. Die bilden gewissermaßen eine Sippe, und wenn die Seele sich der Zeit entzogen hat, so gibt es in ihr auch kein Weh mehr und keine Höllenpein. Selbst Ungemach wird ihr da zur Freude. Alles, was man nur erdenken mag an Lust und Freude, an Wonne und Liebesglut, hält man das gegen die Wonne, die in dieser Geburt gefühlt wird, es ist nicht mehr Freude!

„Sei gegrüßt, du Gnadenreiche!" Das geringste Werk der Gnade ist von höherer Natur als das aller Engel. Sankt Augustinus sagt: ein Gnadenwerk, welches Gott wirkt, wie wenn er einen Sünder bekehrt und zu einem guten Menschen macht, sei etwas Größeres, als wenn er eine neue Welt erschüfe. Denn so leicht ist es Gott, Himmel und Erde umzukehren, wie es mir ist, einen Apfel umzukehren in meiner Hand. Wo in einer Seele die Gnade ist, die ist so lauter und gottähnlich und gottverwandt! Und doch bewirkt eigentlich die Gnade nichts — so wie es in der Geburt, von der ich eben sprach, kein Wirken gibt. Gnade bewirkt keine Werke: Sankt Johannes hat nie ein Zeichen getan. — Und doch ist das Werk, das dem Engel in Gott obliegt, so erhaben, daß nie ein Meister oder Menschensinn im stande war, es zu begreifen. Von diesem Werke fällt ein Span ab, wie bei einem Hause ein Span abfällt, den man abhaut: ein Blick, wo-

mit der Engel — als seine geringfügigste Verrichtung — den Himmel in Bewegung setzt, davon grünt und blüht und lebt alles, was auf Erden ist.

Ich bediene mich gern des Ausdrucks: Born — mag es auch seltsam klingen, wir müssen nach unserem Sinne reden! Der eine Born ist der, wo der Vater seinen eingeborenen Sohn aus sich herausgebiert. Aus eben diesem Borne entspringt die Gnade und strömt von ihm aus. Ein zweiter Born ist der, wo die Kreaturen aus Gott ausfließen. Der ist dem, aus dem die Gnade entspringt, so fern, wie der Himmel es der Erde ist.

Gnade wirkt nicht: da, wo das irdische Feuer in seiner wahren Natur ist, da brennt und versehrt es nicht; die Hitze, die vom Feuer ausströmt, nur die brennt hienieden. Doch wo die Hitze noch in der Feuernatur beschlossen ist, da brennt sie nicht und ist unschädlich. Und doch steht sie, auch da, wo sie noch in dem Feuer beschlossen ist, der wahren Natur des Feuers so fern wie der Himmel der Erde. Die Gnade bewirkt keinerlei Werk, sie ist zu vornehm dazu: Wirken liegt ihr so fern, wie der Himmel von der Erde ist. Ein Innesein und Anhaften und Einssein mit Gott, das ist Gnade, und da ist „Gott mit dir". Denn das folgt hernach.

„Gott mit dir": dann geschieht die Geburt! Es darf niemandem unmöglich dünken, hierzu zu kommen. Mag es noch so schwer sein, was macht mir das, da er es ja wirkt? Alle seine Gebote sind mir leicht zu halten! er heiße mich, was er wolle, das achte ich für nichts, das ist mir alles ein Kleines: sofern er mir seine Gnade dazu gibt. Es sprechen manche: sie hätten's nicht! Da erwidere ich: Das ist mir leid! Ersehnst du es aber auch nicht, das ist mir noch leider. Könnt ihr es denn nicht haben, so habt doch ein Sehnen danach! Mag man aber auch das Sehnen nicht haben, so sehne man sich doch wenigstens nach einer Sehnsucht! Wie David sagt: „Ich habe ersehnt, Herr, ein Sehnen nach deiner Gerechtigkeit!"

Daß wir nach Gott uns so sehnen, daß es ihn selber verlangt, in uns geboren zu werden, dazu helf uns Gott! Amen.

Von der Abgeschiedenheit



ch habe viele Schriften gelesen, beides, von heidnischen Meistern und von Propheten, aus dem alten und aus dem neuen Bunde, und habe ernstlich und mit allem Fleiße geforscht, welches die beste und höchste Tugend sei: durch *welche* der Mensch sich Gott am engsten anzubilden vermöge und dem Urbilde wieder möglichst gleich würde, wie er *in Gott* war, in welchem zwischen ihm und Gott kein Unterschied war, als bis Gott die Kreaturen erschuf? Und wenn ich allem, was darüber geschrieben ist, auf den Grund gehe, soweit meine Vernunft mit ihrem Zeugnis und ihrem Urteil reichen mag, so finde ich keine andere als lautere, alles Erschaffenen ledige Abgeschiedenheit. In diesem Sinne sagt unser Herr zu Martha: „Eins ist not!" das bedeutet: Wer ungetrübt und lauter sein will, der muß Eines haben, Abgeschiedenheit.

Viele Lehrer rühmen die *Liebe* als das Höchste, wie Sankt Paulus tut, wenn er sagt: „Was für Übungen ich auch auf mich nehme, habe ich keine Liebe, so bin ich nichts." Ich aber stelle die Abgeschiedenheit noch über die Liebe. Einmal darum: Das Beste an der Liebe ist, daß sie mich *Gott* zu lieben nötigt. Nun ist das aber etwas weit Bedeutsameres, daß ich Gott zu mir her-, als daß ich mich zu Gott hinnötige, und zwar deshalb, weil meine ewige Seligkeit darauf beruht, daß ich und Gott eins werden. Denn Gott vermag einfüglicher in *mich* einzugehen und sich besser mit mir zu vereinigen, als ich mich mit ihm. Daß nun Abgeschiedenheit Gott zu mir nötige, beweise ich damit: Jedes Wesen ist gerne an seiner natürlichen, ihm eigenen Stätte. Gottes natürliche, eigenste Stätte ist Einheit und Lauterkeit; die aber beruhen auf Abgeschiedenheit. Darum kann Gott nicht umhin, einem abgeschiedenen Herzen sich selber zu geben.

Der *zweite* Grund, warum ich Abgeschiedenheit über die Liebe stelle, ist der: Bringt die Liebe mich dahin, um Gottes willen alles zu erdulden, so bringt die Abgeschiedenheit mich dahin, nur noch für Gott *empfänglich* zu sein. Dies ist aber das Höhere. Denn

im Leiden hat der Mensch immer noch ein Absehen auf die Kreatur, durch die er leidet; hingegen steht Abgeschiedenheit aller Kreaturen ledig. Daß aber Abgeschiedenheit nur noch für Gott empfänglich sei, beweise ich damit: Was aufgenommen werden soll, das muß irgendwohinein aufgenommen werden. Nun steht Abgeschiedenheit dem bloßen Nichts so nahe, daß es nichts gibt, was fein genug wäre, um in ihr Raum zu finden, außer Gott: der ist so einfach und so fein, daß er in dem abgeschiedenen Herzen wohl Raum findet. Aufgenommen und erfaßt wird ein Aufnehmbares immer nur nach der besonderen Art des Aufnehmenden; ebenso jedes Erkennbare wird aufgefaßt und verstanden nach dem Vermögen dessen, der es erkennt, und nicht so, wie es an sich genommen ist.

Auch Demut preisen die Meister vor vielen anderen Tugenden. Ich aber stelle die Abgeschiedenheit über alle Demut. Und zwar deshalb: Demut kann bestehen ohne Abgeschiedenheit, aber vollkommene Abgeschiedenheit nicht ohne vollkommene Demut. Denn diese geht hinaus auf Vernichtung unseres Selbst. Nun streift Abgeschiedenheit so nahe an das Nichts, daß es zwischen vollkommener Abgeschiedenheit und dem Nichts keinen Unterschied gibt. Daher kann es vollkommene Abgeschiedenheit garnicht geben ohne Demut. Zwei Tugenden aber sind allezeit besser als eine. Mein zweiter Grund ist der: Vollkommene Demut beugt sich unter alle Kreaturen — womit der Mensch aus sich herausgeht auf die Kreatur; Abgeschiedenheit aber bleibt in sich selber. Mag nun ein solches Herausgehen etwas noch so Vortreffliches sein, das Innebleiben ist doch immer noch etwas Höheres. Darum sagt der Prophet: „Die Königstochter hat alle ihre Herrlichkeit aus ihrem Innern.“ Vollkommene Abgeschiedenheit kennt kein Absehen auf die Kreatur, kein Sichbeugen und kein Sicherheben, sie will weder darunter noch darüber sein, sie will nur auf sich selber ruhen, niemandem zu Liebe und niemandem zu Leide. Sie trachtet weder nach Gleichheit noch nach Ungleichheit mit irgend einem anderen Wesen, sie will nicht dies oder das, sie will nur: mit sich selber eins sein! Aber dies oder das sein, das will sie

nicht, denn wer das will, der will etwas sein, Abgeschiedenheit aber will nichts sein! Darum stehen alle Dinge von ihr unbeschwert.

Nun könnte man einwenden: In unserer lieben Frau waren doch alle Tugenden, folglich auch die Abgeschiedenheit, in höchster Vollkommenheit vorhanden. Ist nun diese höher als Demut, warum rühmte sich dann unsere Frau ihrer Demut und nicht ihrer Abgeschiedenheit, indem sie sprach: „Er sah an die Demut seiner Magd"? Darauf antworte ich: In Gott ist sowohl Abgeschiedenheit wie Demut — soweit man bei Gott überhaupt von Tugenden reden kann. Seine liebevolle Demut war es, die Gott dazu brachte, sich in die menschliche Natur herabzulassen, und doch blieb er, indem er Mensch ward, in sich selber so unbewegt, wie da er Himmel und Erde schuf — wie ich später ausführen werde. Weil also der Herr, als er Mensch werden wollte, in seiner unbewegten Abgeschiedenheit verblieb, da wußte unsere Frau wohl, daß er das Gleiche auch von ihr erwarte, wenn er auch dabei auf ihre Demut und nicht auf ihre Abgeschiedenheit sehe. Darum blieb sie in unbewegter Abgeschiedenheit, rühmte sich aber nur ihrer Demut und nicht ihrer Abgeschiedenheit. Denn hätte sie deren auch nur mit einem Worte gedacht, etwa daß sie gesagt hätte: „Er sah an meine Abgeschiedenheit", damit wäre diese bereits getrübt worden, weil sie ja damit aus sich herausgegangen wäre. Denn mag ein solches Herausgehen noch so gering sein, immer trübt es die Abgeschiedenheit. Darum sagt der Prophet: „Ich will schweigen und hören, was mein Herr und Gott in mir rede." Als ob er sagte: Will Gott zu mir reden, so komme er herein, ich will nicht hinaus! Und Boethius sagt: Ihr Menschen! warum sucht ihr außer euch, was in euch ist: die Seligkeit?

Auch über die Barmherzigkeit stelle ich die Abgeschiedenheit. Barmherzigkeit ist ja auch nichts anderes, als daß der Mensch aus sich herausgeht — auf die Gebrechen seines Nebenmenschen, und sein Herz davon betrübt wird. Dessen steht die Abgeschiedenheit ledig und bleibt in sich selber und läßt sich nichts betrüben. — Kurzum, wenn ich alle Tugenden ansehe, so finde ich keine so ohne Mängel, so uns Gott angleichend wie Abgeschiedenheit.

Ein Meister namens Vincentius sagt: Der Geist, der abgeschieden steht, des Macht ist so groß: was er schaut, das ist wahr, und was er begehrt, das ist ihm gewährt, und was er gebeut, des muß man ihm gehorsam sein! Ja wahrlich, der freigewordene Geist, in seiner Abgeschiedenheit, der zwingt Gott zu sich; und wäre er im stande, ungestaltet und ohne wesensfremde Zutat dazustehen, er risse Gottes eigenstes Wesen an sich. Das aber kann Gott niemandem geben als sich selber. Darum kann er mit dem abgeschiedenen Geiste nichts anderes machen, als ihm sich selber geben. Der Mensch, der völlig abgeschieden steht, wird so in die Ewigkeit entrückt, daß nichts Vergängliches ihn mehr dazu bringen kann, eine leibliche Regung zu empfinden; er heißt der Welt tot, weil nichts Irdisches ihm mehr zusagt. Das meinte Sankt Paulus, als er sagte: „Ich lebe und lebe doch nicht. Christus lebt in mir."

Nun wirst du fragen: Was ist denn nun Abgeschiedenheit, daß sie solche Macht in sich birgt? Wahre Abgeschiedenheit bedeutet, daß der Geist so unbeweglich steht in allem was ihm widerfährt, es sei liebes oder leides, Ehre oder Schande, wie ein breiter Berg unbeweglich steht in einem kleinen Winde. Diese unbewegliche Abgeschiedenheit macht am meisten den Menschen gottähnlich. Denn daß Gott Gott ist, das beruht auf seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit: aus der fließt seine Lauterkeit, seine Einfachheit und seine Unwandelbarkeit. Soll also der Mensch Gott gleich werden (soweit einer Kreatur Gleichheit mit Gott zukommen kann), so kann es nur durch Abgeschiedenheit geschehen. Die versetzt dann den Menschen in Lauterkeit, und von dieser in Einfachheit, und von dieser in Unwandelbarkeit; und diese Eigenschaften bringen eine Gleichheit zwischen Gott und dem Menschen zu stande. Durch Gnade muß diese Gleichheit zu stande kommen: die nur erhebt den Menschen über das Zeitliche und läutert ihn von allem Vergänglichen. Laß es dir gesagt sein: leer sein alles Erschaffenen, heißt Gottes voll sein, und erfüllt sein von dem Erschaffenen, heißt Gottes leer sein.

In dieser unbeweglichen Abgeschiedenheit ist Gott ewiglich gestanden und steht er noch. Selbst da er Himmel und Erde schuf

und alle Kreatur, das ging seine Abgeschiedenheit so wenig an, als ob er nie etwas geschaffen hätte. Ja ich behaupte: alle Gebete und alle guten Werke, die der Mensch hier in der Zeit verrichten mag, von denen wird Gottes Abgeschiedenheit so wenig bewegt, als ob es so etwas gar nicht gäbe, und Gott wird gegen den Menschen deshalb um nichts milder und geneigter, als wenn er das Gebet oder gute Werk nie verrichtet hätte. Ja selbst als der Sohn in der Gottheit Mensch werden wollte und ward, und die Marter litt, das ging die unbewegliche Abgeschiedenheit Gottes so wenig an, als ob er niemals Mensch geworden wäre.

Nun könntest du sagen: „Da höre ich ja, daß alles Gebet und alle guten Werke verloren sind, da Gott sich ihrer ja doch nicht annimmt, daß man ihn damit bestimmen könnte; und man sagt doch, Gott will um alles gebeten sein!" — Hier mußt du wohl aufmerken und mich (ob du's vermöchtest) auch recht verstehn: Mit einem ersten ewigen Blicke — wenn wir da einen ersten Blick annehmen sollen — schaute Gott alle Dinge, wie sie geschehen sollten, und schaute in demselben Blicke, wann und wie er die Kreatur schaffen würde; er schaute auch das geringste Gebet und gute Werk, das jemand verrichten würde, und erschaute, welches Gebet und welche Andacht er erhören würde; er sah, daß du ihn morgen dringlich anrufen und ernstlich bitten wirst; und dies Anrufen und Gebet wird Gott nicht erst morgen erhören, sondern er hat es erhört in seiner Ewigkeit, ehe du Mensch wurdest. Ist aber dein Gebet nicht redlich und ohne Ernst, so wird dir Gott es nicht jetzt versagen: er hat es dir schon in seiner Ewigkeit versagt. So hat Gott mit seinem ersten ewigen Blick alles erschaut; er wirkt nichts auf Veranlassung, sondern es ist alles schon vorgewirkt. So steht also Gott allezeit in seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit: und ist doch darum der Leute Gebet und gute Werke nicht verloren, sondern wer gut tut, dem wird auch gut gelohnet. Philippus sagt: Gott der Schöpfer erhält die Dinge in der Bahn und Ordnung, die er ihnen von Anfang an gegeben hat. Bei ihm gibt es nichts Abgelaufenes und auch nichts Künftiges: er hat alle Heiligen ewiglich geliebt, so wie

er sie vorgesehen hat, ehe die Welt wurde! Und wenn es nun geschieht, daß in der Zeit sich ereignet, was er in der Ewigkeit vorgesehen hat, so wähnen die Menschen, Gott habe eine neue Neigung gefaßt. Aber wenn er uns zürnt, oder uns etwas Liebes tut, so werden nur wir gewandelt: er bleibt unwandelbar; so wie der Sonnenschein den kranken Augen weh tut und den gesunden wohl, und dabei doch selber ungewandelt bleibt. Gott schaut nicht in die Zeit und vor seinem Auge geschieht nichts Neues. In diesem Sinne redet auch Isidorus in dem Buche über das höchste Gut und sagt: Es fragen manche Leute, was Gott tat, ehe er Himmel und Erde erschuf, oder woher in Gott der neue Wille kam, die Kreaturen zu schaffen? Ich antworte: Kein neuer Wille stand je auf in Gott, sondern wenn das Erschaffene auch nicht immer so auf sich selber stand wie jetzt, so war es doch von Ewigkeit her in Gott und in seiner Vernunft. Gott hat Himmel und Erde nicht so geschaffen, wir wir ihnen, nach Menschenweise, ein Werden zuschreiben, sondern alle Kreaturen sind von Ewigkeit her in dem göttlichen Worte gesprochen. Moses sprach zum Herrn: „Herr, wenn Pharao mich fragt, wer du seiest, wie soll ich ihm antworten?“ Und der Herr erwidert: „So sprich: Der da ist, der hat mich gesandt“; das bedeutet: Der unwandelbar ist in sich selber, der hat mich gesandt.

Weiter könnte jemand einwenden: „Hatte Christus auch da unbewegliche Abgeschiedenheit, als er ausrief: ‚Meine Seele ist betrübt bis in den Tod!‘ und Maria, als sie unter dem Kreuze stand? — und man redet doch viel von ihrer Klage: wie verträgt sich das alles mit der unbeweglichen Abgeschiedenheit?“ Nun! in jedem Menschen sind, wie die Meister lehren, eigentlich zwei Menschen: einmal der äußere oder Sinnenmensch; diesem dienen die fünf Sinne — die aber in Wahrheit auch ihre Kraft von der Seele haben; zweitens der innere Mensch, des Menschen Innerlichkeit. Jeder Mensch nun, der Gott lieb hat, verwendet die Kräfte der Seele in dem äußeren Menschen nur soweit, als die fünf Sinne es unumgänglich nötig haben: sein innerer Mensch wendet sich den Sinnen nur zu, sofern er ihnen ein Weiser und

Leiter ist und sie davor behütet, von ihrem Gegenstande in tierischer Weise Gebrauch zu machen, wie manche Leute tun; die leben ihrer leiblichen Lust nach wie die vernunftlosen Tiere und sollten richtiger Tiere heißen als Menschen! Aber den Überschuß an Kräften über das, was sie den Sinnen gibt, den wendet die Seele ganz dem inneren Menschen zu; ja wenn dieser etwas recht Hohes und Edles zum Gegenstande hat, so zieht sie auch noch die Kräfte, die sie den fünf Sinnen geliehen hatte, an sich, und dann heißt der Mensch sinnenlos und entrückt. Denn sein Gegenstand ist entweder zwar etwas Bildhaftes aber doch Vernünftiges oder etwas Übervernünftiges und damit Bildloses. Gott erwartet eben von jedem geistigen Menschen, daß er ihn mit allen Kräften der Seele liebe; darum sagt er: „Liebe deinen Gott von ganzem Herzen!" Nun gibt es manche Menschen, die verzehren die Kräfte der Seele vollständig in dem äußeren Menschen. Das sind die Leute, die ihr ganzes Denken und Trachten vergänglichen Gütern zuwenden. Die wissen nichts von dem inneren Menschen! Sondern wie der gute Mensch seinem äußeren Menschen mitunter alle Kräfte der Seele entzieht, wenn nämlich seine Seele auf einen hohen Gegenstand gerichtet ist, so entziehen tierische Menschen ihrem inneren Menschen alle Kräfte der Seele und verwenden sie in dem äußeren. Und weiter: der äußere Mensch kann eine Tätigkeit üben, während doch der innere Mensch davon völlig frei und unbewegt bleibt! Auch in Christus nun war ein äußerer und ein innerer Mensch und ebenso in unserer lieben Frau, und alles was sie in Bezug auf äußere Dinge äußerten, das taten sie von dem äußeren Menschen aus, und stand dabei der innere Mensch in unbeweglicher Abgeschiedenheit. In dieser Art hat Christus auch die Worte gesprochen: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod!" Und wie sehr unsere Frau auch jammerte und klagte, so stand sie dabei doch in ihrem Innern allezeit in unbeweglicher Abgeschiedenheit. Nimm ein Gleichnis: Zur Tür gehört eine Angel, in der sie sich dreht; das Türbrett vergleiche ich dem äußeren und die Angel dem inneren Menschen. Geht nun die Tür auf und zu, so bewegt sich wohl das Türbrett hin und her, aber die Angel

bleibt unbeweglich an einer Stelle und wird von der Bewegung gar nicht betroffen. So ist es auch hier.

Nun zu der Frage, was der Gegenstand der lauteren Abgeschiedenheit sei? Nicht dies oder das ist ihr Gegenstand; sie geht auf ein reines Nichts, denn sie geht auf den höchsten Zustand, in welchem Gott ganz nach seinem Willen in uns walten kann. Nun kann Gott nicht in allen Herzen ganz nach seinem Willen wirken. Denn wenn er auch allmächtig ist, so kann er doch nur wirken, soweit er Bereitschaft vorfindet oder herstellt. „Oder herstellt", das setze ich des Sankt Paulus wegen hinzu, denn in dem fand er keine Bereitschaft, sondern er bereitete ihn erst durch das Eingießen seiner Gnade. Darum sage ich, Gott waltet, je nachdem er Bereitschaft findet: sein Walten ist ein anderes im Menschen als im Stein. Dafür finden wir ein Gleichnis in der Natur: Wenn man einen Backofen heizt und legt hinein einen Teig von Hafer, einen von Gerste, einen von Roggen und einen von Weizen, so ist nur eine Hitze in dem Ofen und doch wirkt sie nicht in allen Teigen das Gleiche, sondern aus dem einen wird ein feines Brot, aus dem anderen ein gröberes und aus dem dritten ein noch gröberes. Daran ist nicht die Hitze schuld, sondern die Materie, die eben ungleich war. In einem Herzen, wo noch dieses und jenes Raum hat, da findet sich auch leicht etwas, was Gott am vollen Wirken hindert. Soll das Herz vollkommene Bereitschaft haben, so muß es beruhen auf einem reinen Nichts — in diesem liegt zugleich das höchste Vermögen, das es geben kann. Nimm ein Gleichnis aus dem Leben: Will ich auf einer weißen Tafel schreiben, so mag etwas noch so Schönes darauf geschrieben stehen, es beirrt mich doch; will ich gut schreiben, so muß ich tilgen, was schon darauf steht, und nie eignet sie sich so gut dazu, als wenn garnichts auf ihr steht. Ebenso, soll Gott in mein Herz schreiben in vollendeter Weise, so muß alles, was Dieses und Jenes heißt, aus dem Herzen fort. Wie es ja bei dem abgeschiedenen Herzen der Fall ist. Da kann denn Gott seinen hohen Willen vollendet zur Ausführung bringen. — So ist also kein Dieses oder Jenes des abgeschiedenen Herzens Gegenstand!

Nun frage ich weiter: was ist des abgeschiedenen Herzens Gebet? Darauf antworte ich folgendermaßen: Abgeschiedenheit und Lauterkeit kann überhaupt nicht beten. Denn wer betet, der begehrt etwas von Gott, daß es ihm zu teil werde, oder er begehrt, daß Gott ihm etwas abnehme. Das abgeschiedene Herz begehrt aber nichts und hat auch nichts, dessen es gern ledig wäre. Darum steht es alles Gebetes ledig, und besteht sein Gebet nur darin: einförmig zu sein mit Gott. In diesem Zusammenhange können wir anführen, was Dionysius über das Wort Sankt Pauls bemerkt: „Ihrer sind viele, die alle nach der Krone laufen, und doch wird sie nur Einem": Alle die vielen Kräfte der Seele laufen nach der Krone und doch wird sie nur dem einen Wesen. Er fügt hinzu: Das Laufen nach der Krone bedeutet Abkehr von allem Erschaffenen und Einswerden mit dem Unerschaffenen. Wenn die Seele dahin gelangt, so verliert sie ihren Namen: Gott zieht sie so völlig in sich, daß sie selber darüber zu nichte wird, wie die Sonne das Morgenrot an sich zieht, daß es zu nichte wird. — Dahin bringt den Menschen nur reine Abgeschiedenheit!

Auch ein Wort von Augustinus können wir hierher beziehen: Die Seele hat einen heimlichen Zugang in die göttliche Natur, wo ihr alle Dinge zu nichte werden. — Diesen Zugang bietet auf Erden nur die reine Abgeschiedenheit: wenn diese eine vollkommene wird, so wird die Seele durch Erkennen kundelos, durch Liebe liebelos und durch Erleuchtung finster.

Hierher können wir auch den Ausspruch eines Meisters ziehen: Selig sind die Armen am Geiste, die Gott alle Dinge so gelassen haben, wie er sie hatte, als wir nicht waren. — Nur ein lauteres abgeschiedenes Herz vermag das zu leisten!

Daß Gott in einem abgeschiedenen Herzen lieber ist, wie in jedem anderen, das ersehen wir daraus. Fragst du mich nämlich Was sucht Gott in allen Dingen? so antworte ich dir mit dem Buche der Weisheit, wo er sagt: „In allen Dingen suche ich Ruhe!" Nirgends ist volle Ruhe, als allein in dem abgeschiedenen Herzen. Darum ist Gott lieber dort, als in irgend einem anderen Wesen oder in irgend einer anderen Tugend.

Je mehr ferner der Mensch darauf aus ist, für das Einfließen Gotes empfänglich zu werden, desto seliger ist er: wer es darin zur höchsten Bereitschaft bringt, der steht auch in der höchsten Seligkeit. Empfänglich kann man sich aber dafür nur machen durch Gleichförmigkeit mit Gott; nach dem Grade dieser Gleichförmigkeit richtet sich der Grad der Empfänglichkeit. Diese Gleichförmigkeit wird hergestellt, indem der Mensch sich Gott unterwirft; in dem Maße, wie er sich der Kreatur unterwirft, in dem Maße ist er minder gleichförmig mit Gott. Das abgeschiedene Herz steht aller Kreaturen ledig, ist gänzlich Gott unterworfen und steht in der höchsten Gleichförmigkeit mit ihm: darum ist es am empfänglichsten für das Einfließen Gottes. Das meinte Sankt Paulus, als er sagte: „Leget Jesum Christum an!" er meinte damit Gleichförmigkeit mit Christo. Du mußt nämlich wissen: als Christus Mensch ward, da nahm er nicht ein bestimmtes Menschenwesen, er nahm menschliche Natur an. Gehst du also aus allem heraus, so bleibt nur das, was Christus annahm, und so hast du Christum angelegt.

Wer nun Wert und Nutzen vollkommener Abgeschiedenheit recht erkennen will, der beachte die Worte Christi, die er zu seinen Jüngern über seine menschliche Erscheinung geäußert hat: „Es ist euch gut, daß ich von euch fahre, denn wenn ich nicht von euch gehe, so kann euch der heilige Geist nicht zu teil werden." Als ob er sagte: „Ihr habt bisher zuviel Freude aus meiner sichtbaren Gegenwart geschöpft, darum konnte euch die vollkommene Freude des heiligen Geistes nicht zu teil werden. So streift nun alles Bildhafte ab und einet euch dem bild- und formlosen Wesen. Denn Gottes geistiger Trost ist zart, darum will er sich nur dem erbieten, der sinnlich faßbaren Trost verschmäht." Fürwahr! ich sage es für alle nachdenklichen Leute: es ist mit niemandem so gut bestellt, als wer in größter Abgeschiedenheit steht. Jede leibliche und fleischliche Freude bringt geistlichen Schaden mit sich, denn das Fleisch begehrt wider den Geist und der Geist wider das Fleisch. Wer im Fleische verkehrte Liebe sät, der erntet den Tod; wer im Geiste die rechte Liebe sät, der erntet

das ewige Leben. Je mehr der Mensch sich von dem Geschöpf entfernt, desto mehr eilt ihm der Schöpfer zu. Nun denn! wenn schon die Freude, die wir an Christi leiblicher Gegenwart haben könnten, uns beeinträchtigt in der Empfänglichkeit für den heiligen Geist, wieviel mehr muß uns, Gott gegenüber, die ungehörige Freude beeinträchtigen, die wir an vergänglicher Annehmlichkeit haben?

Darum ist Abgeschiedenheit das Allerbeste: denn sie reinigt die Seele, läutert das Gewissen, entzündet das Herz und erweckt den Geist, sie giebt dem Begehren Schnelle; sie übertrifft alle Tugenden: denn sie macht uns Gott erkennen, sie scheidet das Kreatürliche ab und vereint die Seele mit Gott. Denn geteilte Liebe ist wie Wasser ins Feuer geschüttet, aber einige Liebe ist wie die Wabe voller Honig.

Merket wohl, alle nachdenklichen Gemüter: das schnellste Roß, das euch zur Vollkommenheit trägt, ist Leiden. Niemand genießt soviel ewige Seligkeit, als die mit Christo in der größten Bitternis stehen. Nichts ist so gallebitter wie Leiden: und nichts so honigsüß wie Gelittenhaben. Das sicherste Fundament, auf dem diese Vollkommenheit ruhen kann, ist Demut. Denn wessen natürlicher Mensch hier in der tiefsten Niedrigkeit kriecht, dessen Geist fliegt empor zur höchsten Höhe der Gottheit. Denn Lust bringt Leid — und Leid bringt Lust!

Der Menschen Wege sind mannigfach: der eine lebt so, der andere so. Wer zu dem höchsten Leben in dieser Zeitlichkeit gelangen will, der nehme in kurzen Worten aus allen Schriften die kurze Lehre, die hier geschrieben steht:

Halte dich abgeschieden von allen Menschen, bleibe ungetrübt von allen aufgenommenen Eindrücken, mache dich frei von allem, was deinem Wesen eine fremde Zutat geben, dich ans Irdische verhaften und Kummer über dich bringen könnte, und richte dein Gemüt allezeit auf ein heilsames Schauen: bei welchem du Gott in deinem Herzen trägst, als den Gegenstand, von dem deine Augen nimmer wanken! Was es sonst an Übungen gibt: Fasten, Wachen oder Beten, die richte alle hierauf hin als auf ihr Ziel,

und habe ihrer nur so viel, als sie dich dazu fördern mögen;
erreichst du den Gipfel der Vollkommenheit. Nun möchte jem
sagen: Wer könnte denn im unverwandten Anblicken des gö
lichen Gegenstandes verharren? Dem erwidere ich: Nieman
der lebt, hier in der Zeit. Es soll dir auch nur darum gesagt sei
damit du wissest, was das Höchste ist, und worauf du de
Begehren und Trachten richten sollst. Wenn aber dieses Schau
dir entzogen wird, und du bist ein guter Mensch, so muß d
sein, als sei dir deine ewige Seligkeit genommen. Dann kehre ba
darein zurück, daß es dir wieder werde; und behalte dich alle
fest in Obacht; und dorten laß, soweit es irgend möglich ist, de
Ziel und deine Zuflucht sein.

Herr und Gott, dir sei Lob ewiglich! Amen.

...s rührt von göttlicher Gnade her, wenn der Mensch
...gerne von Gott lesen oder reden hört, und ist das
...für die Seele eine herrliche Bewirtung. Sich selber
...mit Gott in seinen Gedanken beschäftigen, das ist
...süßer denn Honig. Gott aber erkennen, das ist voller
...e edle Seele! Und vollends sich Gott in der Liebe
...s ist ewige Freude! Die soll man schon hier zu kosten
...anz in dem Maße, wie der Mensch sich dazu schickt.
...llzuwenig, die sich durch und durch zum Schauen
...n Wunderspiegels schicken; wenige schon gibt es,
...pt das schauende Leben besitzen hier auf Erden.
...nnen's — und vollenden's nicht. Das kommt daher,
...h das tätige, das Leben Marthas nicht gehörig
... Wie der Adler sein Kind verwirft, das nicht in die
...licken vermag, so muß es auch dem geistlichen Kinde
...hoch bauen will, der muß fest hinsetzen ein starkes
... Das rechte Fundament ist: der vorbildliche Wandel
...sers Herrn Jesu Christi. Er selber hat gesagt: „Ich
..., die Wahrheit und das Leben!" Will die Seele, so
...ysius, Gott nachfolgen in die Wüste der Gottheit, so
... hier außen der Leib Christo nachfolgen in seine
...mut.

...r Mensch geht müßig!" Sankt Bernhard erwidert:
... ich nicht Müßiggang, wenn man Gottes wartet; es
...eit über alle Arbeit für den, der es noch nicht recht
... aber Gott suchen will, der muß ihn in der Gottheit
...t doch auch Christus: „Will dich hindern Vater und
... was es auch sei, das sollst du alles hinter dir lassen
...enen ohn' alle Behinderung!" Oder in der Sprache
...hen: Der Mensch, der berührt wird von der Einwir-
...en Ursache, der braucht nicht Rat zu suchen bei mensch-
...ndigkeit; dem soll er folgen, was über allem Verstande
...st berührt von der verborgenen ersten Wahrheit.

und habe ihrer nur so viel,
erreichst du den Gipfel der Vo
sagen: Wer könnte denn im
lichen Gegenstandes verharr
der lebt, hier in der Zeit. Es s
damit du wissest, was das
Begehren und Trachten richte
dir entzogen wird, und du b
sein, als sei dir deine ewige Sel
darein zurück, daß es dir wied
fest in Obacht; und dorten laß
Ziel und deine Zuflucht sein.

Herr und Gott, dir sei Lob

Anweisung zum schauenden Leben



Es rührt von göttlicher Gnade her, wenn der Mensch gerne von Gott lesen oder reden hört, und ist das für die Seele eine herrliche Bewirtung. Sich selber mit Gott in seinen Gedanken beschäftigen, das ist süßer denn Honig. Gott aber erkennen, das ist voller Trost für eine edle Seele! Und vollends sich Gott in der Liebe vereinen, das ist ewige Freude! Die soll man schon hier zu kosten bekommen ganz in dem Maße, wie der Mensch sich dazu schickt. Derer sind allzuwenig, die sich durch und durch zum Schauen des göttlichen Wunderspiegels schicken; wenige schon gibt es, die überhaupt das schauende Leben besitzen hier auf Erden. Manche beginnen's — und vollenden's nicht. Das kommt daher, weil sie auch das tätige, das Leben Marthas nicht gehörig geübt haben. Wie der Adler sein Kind verwirft, das nicht in die Sonne zu blicken vermag, so muß es auch dem geistlichen Kinde gehn! Wer hoch bauen will, der muß fest hinsetzen ein starkes Fundament. Das rechte Fundament ist: der vorbildliche Wandel und Weg unsers Herrn Jesu Christi. Er selber hat gesagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben!" Will die Seele, so äußert Dionysius, Gott nachfolgen in die Wüste der Gottheit, so muß ebenso hier außen der Leib Christo nachfolgen in seine willige Armut.

„Ein solcher Mensch geht müßig!" Sankt Bernhard erwidert: „Das nenne ich nicht Müßiggang, wenn man Gottes wartet; es ist eine Arbeit über alle Arbeit für den, der es noch nicht recht kann." Wer aber Gott suchen will, der muß ihn in der Gotth
suchen! Sagt doch auch Christus: „Will dich hin
Mutter oder was es auch sei, das sollst du all
und Gott dienen ohn' alle Behinderung!"
des Philosophen: Der Mensch, der berührt
kung der ersten Ursache, der braucht nicht
licher Verständigkeit; dem soll er folg
ist, denn er ist berührt von der

Sinnen wir den heiligen Werken nach, die unsers Herrn Armut oder seiner Demut entsprangen, und begehren nicht selber darnach, so sind die Gedanken unnütz! Begehren wir ihrer aber auch, stehen wir da nicht mit Fleiß darnach, wie wir dazu kommen, so ist es auch unnütz! Man wäre gern demütig — doch will man nicht verachtet sein. Verworfen- und Verachtetsein das ist der Tugend Erbe! Man wäre auch gern arm — ohne Entbehrung! Auch geduldig ist man wohl — nur dabei nicht Widerwärtigkeiten und Ungemach! Und so bei allen Tugenden. — Auch die willigen Armen steigen hinab in das Tal der Demut: und nehmen nicht Trost an von vergänglichen Dingen. Darnach folgt Schmach und Widerwärtigkeit, womit der Mensch am besten geprüft wird, sich selber zu erkennen. Und in dem Maße, wie der Mensch sich selber erkennt, in eben dem mag er zum Erkennen Gottes kommen. Ach, Kinder, die ihr Schmach erduldet, schmäht euch die Welt, so fallet mit ihr über euch selber her und helfet, euch verschmähen! Unser Herr Jesus Christus hat gesagt: „Der Knecht ist nicht über dem Herrn; hasset euch die Welt, so wisset, daß sie mich zuvor gehaßt hat!“ Man muß unserm Herrn einen Entgelt bringen für alles, was er an uns getan! Man findet wohl Leute, die unserm Herrn folgen zu einem Teile — zu dem andern nicht. Sie geben auf Gut, Freund und Ehre, aber das greift ihnen zu nahe, daß man sich selber verleugnen soll. Manche gibt es, die nach Ehren nicht trachten und suchen; aber fällt ihnen Ehre zu, es macht bei ihnen Eindruck.

Sankt Bernhard sagt: Wenn der Mensch dahin gelangt, daß ihn nach dem gelüstet, wonach wenigen verlangt: nach Schande, Verworfenheit und Verachtung und das gern und gleich gut hinnimmt, so kommt er zu dem Frieden und der rechten Freiheit, die man haben muß für die wahre Schau des Gottesspiegels, nämlich zu völliger Ruhe, zum Freisein von jeglicher Bewegtheit. Auch unser Herr sagt: „Bleibet ihr bei meinem Worte, so wird die Wahrheit euch frei machen.“ Darin besteht der Seele Freiheit: wenn sie an sich keine Schuld entdeckt, noch irgend eine geistliche Unvollkommenheit an sich duldet. Aber noch eine höhere Freiheit

muß sie haben: daß sie an allem, was Namen hat, nicht hafte, noch dieses an ihr. Und der höchste Grad der Freiheit ist: daß sie sich erhebe über ihr Selbst und mit allem, was sie ist, einfließe in den grundlosen Abgrund ihres Urbildes, in Gott selber. — Deshalb gibt unser Herr Jesus Christus den Rat, sich aller Dinge zu begeben: damit man um so weniger behindert werde. Alle die Zeit, so sagt Sankt Bernhard, in der du dich nicht mit Gott beschäftigst, die rechne dir für verloren. Und ferner: Die subtilste Versuchung, die einem widerfahren mag, ist: mit äußeren Werken zuviel sich zu schaffen machen. Und weiter: Ich weiß nichts, was so gut zum Himmelreich bereitet, als daß man seine Heimat nicht habe unter äußerlichen Dingen.

Das geringste innere Werk ist höher und edler wie das größte äußere. Und dennoch: auch das edelste innere Werk muß abgetan sein, wenn Gott der Seele bloß und rein gegenwärtig werden soll. Das ist das allerbeste Werk, welches man tun kann: daß man sich hinrichte auf die Vereinigung mit dem gegenwärtigen Gotte und deren warte mit stetem Fleiße. So spricht Sankt Paulus: „Das ist das Allerbeste: mit Gott eins zu werden." Zu diesem Einswerden muß die Seele abgeschieden sein nicht nur von allen äußeren, sondern auch von allen geistlichen und inneren Werken: so daß Gott der Erwirker sei, ganz unmittelbar, und die Seele nur das Gotteswerk erleide, dem sich unterwerfe und ganz gehorsam sei, auf daß Gott im stande sei, in der Seele seinen eingeborenen Sohn genau so zu gebären, wie in sich selber: Das ist die Vereinigung, bei der die Seele in einem Augenblicke mehr mit Gott geeint wird, wie durch alle Werke, die jemand verrichten könnte, seien sie nun leiblich oder geistlich. Je öfter diese Geburt in der Seele geschieht, um so mehr wird sie mit Gott vereint. „Geboren" wird Gott in der ledigen Seele, indem er sich ihr offenbart in einer neuen Weise, die ohne alle Weise ist, in einer Erleuchtung, die nicht mehr Erleuchtung, die das göttliche Licht selber ist. Sankt Augustinus sagt dazu: Wenn die Seele von der göttlichen Liebe entzündet wird, so wird Gott in der Seele geboren, und der heilige Geist ist ein Entfacher der Liebe.

Darum hat Gott der Seele ein göttlich Licht verliehen, damit er in seinem eigenen Ebenbilde mit Freuden wirken könne. Nur vermag keine Kreatur über die Grenze hinaus zu wirken, die ihr durch ihre Anlage gezogen wird. So kann denn auch die Seele mit dem nicht über sich hinaus wirken, was Gott ihr als Morgengabe mitgegeben hat in Gestalt ihres obersten Vermögens. Wie göttlich dieses Licht auch sei, so ist es doch etwas Erschaffenes: der Schöpfer ist Eines und dieses Licht ein Anderes. Darum kommt Gott in der Liebe zu der Seele, damit die Liebe sie dazu erhebe, über sich hinaus zu wirken. Die Liebe tritt nicht in Wirksamkeit, wo sie nicht das ihr Gemäße findet oder herstellt: nur soweit Gott sein Ebenbild in der Seele findet, nur in dem Maße betätigt er sich. Grenzenlos muß die Liebe sein, dann kann Gott wirken nach dem Maße der Liebe. Lebte der Mensch auch tausend Jahr, er könnte immer noch zunehmen an Liebe. Wie beim Feuer: solange es Holz findet, solange regt es sich; je größer das Feuer bereits ist und je stärker der Wind weht, um so mehr wächst es. Nun setze man die Liebe statt des Feuers und den heiligen Geist statt des Windes: je größer die Liebe ist und je stärker der heilige Geist, in Gestalt der Gnade, weht, um so mehr wird das Werk der Vollendung zugeführt. Doch nicht mit einem Male, sondern allgemach, durch das Wachsen der Seele. Denn geriete der ganze Mensch auf einmal in Brand, das wäre nicht gut.

So eins wird die Seele mit Gott, daß die Gnade sie beengt; sie ist nicht zufrieden mit der Gnade, weil die etwas Kreatürliches ist. Es wird die Seele so wunderlich bezaubert, sie weiß nicht, daß sie ist, sie wähnt, sie sei Gott; so gar sehr kommt sie aus sich selber. — Doch, wie weit sie auch aus sich komme, doch besteht sie weiter als Kreatur. Wie wenn man einen Tropfen Wassers in ein Fuder Wein gösse: der wird nicht zu nichte! Sieht die Seele sich selber an, so sieht sie Geist. Sieht sie den Engel an, so sieht sie abermals Geist. Jedoch Gott ist so durch und durch Geist, daß wider ihn die Seele und der Engel fast etwas Leibliches sind. Wenn jemand den höchsten unter den Seraphim mit schwarzer Farbe malte, die Ähnlichkeit wäre weit größer, als wenn man

Gott in der Gestalt des höchsten Seraphs malen wollte; über alle Maßen wäre es unähnlich!

Wer nun das schauende Leben besitzen soll, der muß im heiligen Geiste von heißester Liebe entbrannt sein. Eh er wissentlich eine Sünde tun wollte, sei sie klein oder groß, lieber müßte er alle Martern erleiden wollen, die man über ihn erdenken könnte. Könnte man mit einer läßlichen Sünde soviel Seelen aus der Hölle erlösen, daß es nicht zu zählen wäre: man sollte sie nicht erlösen. Solche Liebe muß man zu Gott haben, wenn man mit ihm im Schauen Vertraulichkeit haben will! — Man muß ferner ein unbekümmert Herze haben. — Und wenn man sich dazu bereitet, da muß man haben eine ungehinderte einsame Stätte. — Der Leib ferner soll gerastet sein von leiblichem Werk, nicht nur der Hände, sondern auch der Zunge und aller fünf Sinne: im Schweigen mag der Mensch am ehesten seine Lauterkeit wahren. Ist dagegen der Leib ungerastet, so wird man leicht von Trägheit überwältigt: da muß man mit großer Anspannung die Vernunft walten lassen, getragen von der göttlichen Liebe.

Da wird man denn gewinnen: ein freies Hindurchschauen bei eingezogenen Sinnen, so daß man sich innerlich über sich selbst hinaus emporhebt zu der wunderbaren Gottesweisheit — die doch für alle Kreaturen gar unbegreiflich ist. Zur Höhe Gottes muß man sich erheben! „Der Mensch soll sich aufraffen zu Herzenshoheit, dadurch wird Gott erhöht!" so spricht David. Dann wird aller Kreaturen Niedrigkeit und Kleinheit einbezogen in die Gotteshoheit.

Weiter wird man erlangen: die Vollendung und Stätigkeit der Ewigkeit. Denn da ist nicht Zeit noch Raum, nicht vor noch nach, sondern alles gegenwärtig beschlossen in einem neuen grünenden Nun! in dem tausend Jahre so kurz und so schnell sind wie ein Augenblick.

Man wird ferner Mitgenuß erlangen an der so mannigfaltigen Freude des himmlischen Heeres. Soviel Freude fühlt allein schon die Königin im Himmelreich Maria: hätte das übrige himmlische Heer nur den tausendsten Teil ihrer Freude, so besäße

jeder immer noch viel mehr, als die Seele je empfunden. Ein jeglicher Geist freut sich da an der Freude des Andern und genießt sie genau so wie seine eigene — nach seinem Maß. Jeder im Himmelreich hat Dasein, Erkenntnis und liebendes Erfühlen in Gott, in sich und in jedem anderen Geiste, gleich ob Engel oder Seele. Und von dem unterscheidenden Gewahren, wie ein Gott ist in den drei Personen, und die drei ein Gott, davon haben sie so unsagbar wundersame Freude, daß all ihr Sehnen erfüllt ist. Und eben wes sie voll sind, das begehren sie ohn' Unterlaß, und wonach sie begehren, das besitzen sie allezeit in neuer, grünender, freudenreicher Wonne. Und dieser Seligkeit dürfen sie genießen mit aller Sicherheit von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Und darnach soll man vordringen in die Wahrheit: zu der bloßen Einheit, die Gott selber ist — ohne dabei das Seine zu suchen; so kommt man in sonderliche Wunder. Bei diesen Wundern soll man stehen bleiben, denn Menschensinn vermag dem nicht auf den Grund zu kommen. Wer das Gotteswunder doch durchgründen will, der schöpft leicht seine Wissenschaft — aus sich selbst!

Von der ewigen Geburt / Vier Predigten

I



ir feiern, hier in dieser Zeitlichkeit, an der ewigen Geburt, die Gottvater ohne Unterlaß in der Ewigkeit vollbracht hat und noch vollbringt, daß dieselbe Geburt sich nun auch vollzogen hat innerhalb der Zeit, in der menschlichen Natur. Sie geschehe immer diese Geburt, sagt Augustinus. Wenn sie aber in mir nicht geschieht, was hilft mir das? Sondern daß sie in mir geschehe, darauf kommt alles an! So wollen wir denn von dieser Geburt reden, wie die in uns, oder vielmehr in der guten Seele, vor sich gehe: an welcher Stätte der vollkommenen Seele der Vater sein ewiges Wort denn spreche? Denn alles, was ich hier sage, das gilt nur von einem vollkommenen Menschen, der in den Wegen Gottes gewandelt ist und noch wandelt, nicht aber von einem natürlichen und ungeübten Menschen, denn für den ist diese Geburt etwas völlig Fernes und Unbekanntes.

Ein Wort des weisen Mannes lautet: „Da alle Dinge in tiefem Schweigen lagen, da kam von oben hernieder, von dem königlichen Stuhle, in mich ein verborgenes Wort." Von diesem Worte soll diese Predigt handeln.

Dreierlei ist hier zu bemerken. Einmal: wo Gottvater sein Wort spreche in der Seele, welches die Stätte sei für diese Geburt und dieses Werk? In dem Reinsten und Edelsten und Zartesten, was die Seele nur zu bieten vermag, muß es sein. Wahrlich! hätte Gottvater mit aller seiner Allmacht der Seele, als natürliche Ausstattung, etwas noch Edleres mitzugeben, hätte die Seele etwas noch Edleres entgegenzunehmen vermocht: der Vater müßte mit der Geburt warten, bis dieses Vorzüglichere da ist. So muß sich denn die Seele, in der die Geburt geschehen soll, gar lauter halten und gar vornehm leben: ganz einig und ganz innen; nicht durch die fünf Sinne hinauslaufen in die Mannigfaltigkeit der Kreaturen, sondern völlig innen und einig sein, in dem Lautersten, was sie besitzt; das ist seine Stätte, ihm

widerstrebt alles Geringere. Der zweite Teil dieser Predigt betrifft, wie sich der Mensch zu diesem Wirken Gottes verhalten solle — oder zu diesem Einsprechen, zu dieser Geburt: ob es ihm förderlicher sei, daß er ein Mitwirken dabei habe, wodurch er sich's erringe und verdiene, daß diese Geburt in ihm geschehe und zu stande komme — etwa indem er sich aus seinen Vorstellungen ein Bild Gottes ins Bewußtsein ruft und sich daran übt, indem er bedenkt: „Gott ist weise, allmächtig, ewig!“ und was er so von Gott erdenken mag: ob dies dienlicher und förderlicher sei für diese Geburt des Vaters, oder daß man von allen Gedanken, Worten und Werken, von allen Bildern unseres Erkennens abstehe und sich ledig mache und völlig in einem gotterleidenden Zustande verharre, so daß man selber müßig stehe und Gott wirken lasse: mit welchem Verhalten der Mensch dieser Geburt am besten diene? Und das dritte ist die Förderung, wie herrlich die sei, die aus dieser Geburt entspringt.

So höret denn über das Erste. — Ich will mich bei meiner Darlegung der natürlichen Beweisführung bedienen, damit ihr es selber fassen möget, daß es so ist, wenngleich ich der Schrift mehr glaube, wie mir selber; aber es geht euch leichter und besser ein durch beweisende Darlegung!

Wir nehmen zunächst das Wort: „Mitten in das Schweigen hinein ward in mir gesprochen ein verborgenes Wort.“ Wo ist das Schweigen und wo die Stätte, da dieses Wort gesprochen wird? Wie ich schon vorhin sagte: in dem Reinsten, was die Seele zu bieten vermag, in ihrem Edelsten, in dem Grunde, kurz: in dem Wesen der Seele. Da ist das tiefe Schweigen, denn dahinein gelangte nie eine Kreatur noch irgend ein Bild: nicht kommt der Seele da mehr ein Wirken oder ein Erkennen zu, nicht mehr weiß sie da von irgend welchem Bilde, weder von ihr selber noch von irgend einer Kreatur.

Alle ihre Betätigungen vollzieht die Seele vermittelst der Kräfte: was sie erkennt, das erkennt sie mit der Vernunft; wenn sie an etwas denkt, das thut sie mit dem Gedächtnisse; soll sie lieben, das thut sie mit dem Willen; mit den Kräften also wirkt

sie und nicht mit dem Wesen. Und jede ihrer Auswirkungen ist immer an irgend ein Vermittelndes gebunden: die Sehkraft setzt sie nur vermittelst der Augen ins Spiel, anderswo vermag sie so etwas wie Sehen nicht zu leisten oder zu verleihen. Und so bei allen Sinnen: immer bedient sie sich für ihre Auswirkung irgend eines Vermittelnden.

Aber in dem Wesen giebt es keinerlei Werk. Denn die Kräfte, vermittelst deren sie wirkt, die entspringen wohl aus dem Grunde der Seele, aber in dem Grunde selber ist nur das tiefe Schweigen. Hier nur ist Raum und Ruhe für jene Geburt, dafür daß Gott der Vater dort sein Wort spricht. Denn diese Stätte ist ihrer Natur nach für nichts empfänglich denn allein für das göttliche Wesen, ohne alle Vermittelung. Hier geht Gott in die Seele ein mit allem, was er ist, nicht bloß mit einem Teile: in ihren Grund geht er so ein. Niemand vermag an den Grund in der Seele zu rühren als allein Gott. Die Kreatur gelangt nicht in den Grund, die muß hier außen halt machen bei den Kräften: nur hier könnte sie ihr Bild gewahren, mittels dessen sie hereingenommen worden ist und Herberge empfangen hat.

Denn wenn die Seelenkräfte mit der Kreatur in Berührung treten, so nehmen und schöpfen sie von ihr ein Bild und Gleichnis und ziehen das in sich. Dadurch kennen sie nun die Kreatur. Näher vermag die Kreatur nicht in die Seele zu dringen; und auch die Seele macht sich niemals näher mit einer Kreatur zu schaffen, von der sie nicht zuvor ein Bild völlig in sich aufgenommen hat. Nur mittelst des vergegenwärtigten Bildes treten die Seelenkräfte — denn ein Bild ist etwas, was die Seele mit den Kräften schöpft — den Kreaturen näher. Sei es ein Stein, eine Rose, ein Mensch oder was immer sie erkennen will, jedesmal holt sie erst ein Bild hervor, das sie vordem aufgenommen. Nur auf diese Weise vermag sie sich mit dem Gegenstande zu vereinigen.

Wenn aber ein Mensch solcher Weise ein Bild in sich aufnimmt, das muß notgedrungen von außen, durch die Sinne einkommen. Darum ist der Seele kein Ding so unbekannt wie sie sich selber!

Die Seele, so sagt ein Meister, kann von sich selber sich kein Bild machen oder abheben. Darum hat sie nichts, womit sie sich erkennen könnte. Denn ein Bild kommt immer nur durch die Sinne ein, folglich kann sie von sich selber kein Bild haben. Daher weiß sie alles Andere, nur sich selber nicht: von keinem Dinge weiß sie so wenig wie von sich selber — dieses Vermittelnden wegen.

Denn du mußt wissen: inwendig ist sie frei und ledig von allen Vermittelungen und allen Bildern, und das ist auch der Grund, warum Gott sich ohne weiteres mit ihr vereinen kann — ohne Bild oder Gleichnis. Du kannst nicht umhin, jede Fähigkeit, die du einem Meister zuschreibst, die, in ungemessener Weise, auch Gott zuzuschreiben. Je weiser und mächtiger ein Meister ist, um so unmittelbarer kommt sein Werk zu stande, und um so einfacher ist es. Der Mensch braucht viele Vermittelung bei seinen äußeren Werken: eh er die so herausbringt, wie er sie in sich vorgebildet hat, da gehört viele Bereitung zu. Der Mond und die Sonne deren Werk und Meisterschaft, das Erleuchten, das verrichten sie gar schnell: sobald sie nur ihren Glanz ergießen, in demselben Augenblicke ist die Welt voller Licht an allen Enden. Noch höher steht der Engel, der braucht noch weniger Mittel bei seinen Werken und bedient sich auch in geringerem Maße der Bilder. Der oberste Seraphim hat nur noch ein einziges Bild in sich: alle die unter ihm sind, was die als Mannigfaltiges erfassen, das erfaßt er alles als Einheit. Gott nun gar bedarf überhaupt keines Bildes, noch hat er ein solches in sich: er wirkt in der Seele ohne jedes Mittel, Bild oder Gleichnis, in dem Grunde wirkt er, in den nie ein Bild gelangte, sondern nur er selber mit seinem eigensten Wesen. Keine Kreatur vermag das!

Denn wie gebiert Gottvater seinen Sohn in der Seele? Wie die Kreatur in Bild und Gleichnis? Meiner Treu, nein! Sondern genau in der Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert, garnicht anders. Wohl! wie gebiert er ihn da? Seht! Gott dem Vater eignet ein vollendeter Einblick in sich selber, ein abgründiges Durchkennen seiner selbst — nur mittels seiner selbst, nicht eines Bildes. Das ist die Geburt des Sohnes — dem darin die volle Einung

mit der göttlichen Natur zuteil wird. Und in eben dieser Weise und keiner anderen gebiert Gottvater seinen Sohn in der Seele Grund und Wesen und vereint sich so mit ihr. Gäbe es dort noch irgend ein Bild, so könnte das volle Einswerden nicht stattfinden, und auf dem allein beruht alle ihre Seligkeit.

Nun könnt ihr sagen: „In der Seele sind doch von Natur nur Bilder!" Nein, nicht so! Wäre dem so, so würde die Seele nimmer selig. Denn eine Kreatur, in der du vollkommene Seligkeit empfingest, vermag auch Gott nicht zu schaffen, sonst wäre nicht er die höchste Seligkeit und das letzte Ziel: da es doch seine Natur und Wille ist, ein Anfang und ein Ende aller Dinge zu sein. Nie kann eine Kreatur die Seligkeit sein. Und eben so wenig kann sie hier schon die Vollkommenheit sein, denn die Vollkommenheit oder die Tugend hat auch Vollkommenheit des Lebens zur Folge. So mußt du denn schon in deinem Wesen, in deinem Grunde weilen und wohnen, und dort muß Gott dich anrühren mit seinem einfachen Wesen, ohne Vermittelung eines Bildes. Jedes Bild meint und bietet nicht sich: es führt und weist immer zu dem, des Bild es ist. Und da man denn ein Bild nur hat von dem, was draußen ist und durch die Sinne aufgenommen wird, also von den Kreaturen, und es ferner immer zu dem weist, des Bild es ist, so wäre es unmöglich, daß du durch irgend ein Bild jemals selig zu werden vermöchtest.

Der zweite Punkt ist: was der Mensch hierzu tun solle, womit er es erringe und verdiene, daß diese Geburt in ihm geschehe und zu stande komme: ob es besser sei, wenn er seinerseits etwas dazu tue, etwa indem er sich Gott vorstellt und an ihn denkt — oder wenn er sich still verhalte, in einem Ruhen, einem Schweigen, und dann Gott in ihm spreche und wirke, und er allein auf Gottes Wirken warte? Ich wiederhole dabei: dieses Sprechen und Wirken Gottes widerfährt nur guten und vollkommenen Menschen, die aller Tugend Wesen so an sich genommen und eingesogen haben, daß sie aus ihrem ganzen Wesen, ohne ihr Zutun, von ihnen ausströmt; und vor allen Dingen muß das würdige Leben und die edle Lehre unseres Herrn Jesu Christi in ihnen

leben! Die mögen wissen: das Beste und Herrlichste, wozu man in diesem Leben gelangen mag, ist, daß du schweigest und Gott da wirken und sprechen lässest. Da die Kräfte sämtlich zurückgezogen sind von aller ihrer Wirksamkeit und ihrem Gegenstande, da wird dieses Wort gesprochen. Darum sagt er: „Mitten in dem Schweigen ward das heimliche Wort zu mir gesprochen.“ Je mehr du im stande bist, alle Kräfte einzuziehen und aller Dinge und ihrer Bilder, die du je in dich aufgenommen, zu vergessen, je mehr du also der Kreatur vergissest, um so näher bist du dem und um so empfänglicher. Möchtest du doch aller Dinge auf einmal unwissend werden, ja, möchtest du geraten in ein Unwissen deines eigenen Lebens! Wie dem Sankt Paulus geschah, da er sagt: „Ob ich in dem Leibe war oder nicht, das weiß ich nicht, Gott der weiß es wohl!“ Da hatte der Geist alle Seelenkräfte so ganz in sich gezogen, daß ihm der Leib entschwunden war: da war weder das Gedächtnis mehr tätig, noch die Vernunft, noch die Sinne, noch auch die Kräfte, denen es obliegt, den Leib zu leiten und zu zieren; das Lebensfeuer und die Lebenswärme waren aufgehalten, darum nahm der Leib nicht ab, da er doch während der drei Tage nicht aß noch trank. Ebenso erging es Moses, da er die vierzig Tage auf dem Berge fastete, und ward doch davon nicht schwächer: er war am letzten Tage genau so stark wie am ersten. So soll denn der Mensch seinen Sinnen entweichen, seine Kräfte nach innen kehren und hineingeraten in ein Vergessen aller Dinge und seiner selbst. Deshalb ruft ein Meister der Seele zu: Zieh dich heraus aus der Unruhe äußerer Betriebsamkeit! und weiter: Flieh und verbirg dich vor dem Getümmel der Betätigung draußen, wie der Gedanken im Innern, da sie nur Unfrieden schaffen!

Soll also Gott sein Wort in der Seele sprechen, so muß sie zum Frieden und zur Ruhe gekommen sein: dann spricht er sein Wort und sich selbst in der Seele — nicht ein Bild, sondern sich selbst! Dionysius sagt: Gott hat von sich kein Bild oder Gleichnis, denn er ist selber im Wesen alles Gute, Wahre und Wesenhafte. Gott wirkt alle seine Werke, in sich wie außer sich, in einem Augenblicke. Wähne nicht, da Gott Himmel und Erde machte und alle Dinge,

daß er da heute das eine machte und morgen das andere. Allerdings schreibt Moses so: er wußte es wohl besser, er tat es aber um der Leute willen, die es anders nicht verstehen noch fassen konnten. Gott tat dazu nur eins: er wollte und sie wurden! Gott wirkt ohne Mittel und ohne Bild. Je freier du von Bildern bist, um so empfänglicher bist du für sein Einwirken, und je mehr nach innen gekehrt und vergessener, um so näher bist du dem. Hierzu ermahnte Dionysius seinen Jünger Timotheus und sprach: Lieber Sohn Timotheus, du sollst mit unbekümmertem Sinne dich emporschwingen über dich selbst und über deine Seelenkräfte, über alle Weise und alles Wesen in die verborgene stille Finsternis, auf daß du gelangest in ein Erkennen des unerkannten übergotten Gottes! Dazu gehört ein sich Loslösen von allen Dingen: es widerstrebt Gott, unter allerhand Bildern wirksam zu werden.

Nun wirst du fragen: Was wirkt nun Gott ohne Bild in dem Grunde und Wesen der Seele? Das zu wissen bin ich außer stande, denn die Seelenkräfte können nur in Bildern wahrnehmen, wobei sie jegliches Ding in seinem besonderen Bilde nehmen und erkennen müssen: sie können einen Vogel nicht mittels des Bildes eines Menschen erkennen; und da die Bilder immer von außen hereinkommen, so bleibt ihr das verborgen. Und das ist ihr das Heilsamste: das Unwissen, lockt sie, als zu etwas Wundersamem, und macht sie dem nachjagen! Denn sie empfindet wohl, daß es ist, weiß aber nicht, wie und was es ist. Sobald der Mensch der Dinge Beschaffenheit kennt, gleich ist er ihrer müde und schaut wieder nach etwas Neuem aus: immer hat er Sehnsucht, diese Dinge zu kennen, und hat doch kein Beibleiben. Nur jenes unerkennende Erkennen erhält die Seele bei solchem Bleiben und treibt sie doch zum Nachjagen.

Darum hat der weise Mann gesagt: „Inmitten der Nacht, da alle Dinge in tiefer Stille schwiegen, da ward zu mir gesprochen ein verborgen Wort. Das kam in Diebes Weise, verstohlen.“ Wie meint er das: „ein Wort, das doch verborgen war“ — des Wortes Natur ist doch, zu offenbaren, was verborgen ist? — Es tat sich auf und glänzte mir vor, daß es mir etwas offenbaren wolle,

leben! Die mögen wissen: das Beste und Herrlichste, wozu man in diesem Leben gelangen mag, ist, daß du schweigest und Gott da wirken und sprechen lässest. Da die Kräfte sämtlich zurückgezogen sind von aller ihrer Wirksamkeit und ihrem Gegenstande, da wird dieses Wort gesprochen. Darum sagt er: „Mitten in dem Schweigen ward das heimliche Wort zu mir gesprochen." Je mehr du im stande bist, alle Kräfte einzuziehen und aller Dinge und ihrer Bilder, die du je in dich aufgenommen, zu vergessen, je mehr du also der Kreatur vergissest, um so näher bist du dem und um so empfänglicher. Möchtest du doch aller Dinge auf einmal unwissend werden, ja, möchtest du geraten in ein Unwissen deines eigenen Lebens! Wie dem Sankt Paulus geschah, da er sagt: „Ob ich in dem Leibe war oder nicht, das weiß ich nicht, Gott der weiß es wohl!" Da hatte der Geist alle Seelenkräfte so ganz in sich gezogen, daß ihm der Leib entschwunden war: da war weder das Gedächtnis mehr tätig, noch die Vernunft, noch die Sinne, noch auch die Kräfte, denen es obliegt, den Leib zu leiten und zu zieren; das Lebensfeuer und die Lebenswärme waren aufgehalten, darum nahm der Leib nicht ab, da er doch während der drei Tage nicht aß noch trank. Ebenso erging es Moses, da er die vierzig Tage auf dem Berge fastete, und ward doch davon nicht schwächer: er war am letzten Tage genau so stark wie am ersten. So soll denn der Mensch seinen Sinnen entweichen, seine Kräfte nach innen kehren und hineingeraten in ein Vergessen aller Dinge und seiner selbst. Deshalb ruft ein Meister der Seele zu: Zieh dich heraus aus der Unruhe äußerer Betriebsamkeit! und weiter: Flieh und verbirg dich vor dem Getümmel der Betätigung draußen, wie der Gedanken im Innern, da sie nur Unfrieden schaffen!

Soll also Gott sein Wort in der Seele sprechen, so muß sie zum Frieden und zur Ruhe gekommen sein: dann spricht er sein Wort und sich selbst in der Seele — nicht ein Bild, sondern sich selbst! Dionysius sagt: Gott hat von sich kein Bild oder Gleichnis, denn er ist selber im Wesen alles Gute, Wahre und Wesenhafte. Gott wirkt alle seine Werke, in sich wie außer sich, in einem Augenblicke. Wähne nicht, da Gott Himmel und Erde machte und alle Dinge,

daß er da heute das eine machte und morgen das andere. Allerdings schreibt Moses so: er wußte es wohl besser, er tat es aber um der Leute willen, die es anders nicht verstehen noch fassen konnten. Gott tat dazu nur eins: er wollte und sie wurden! Gott wirkt ohne Mittel und ohne Bild. Je freier du von Bildern bist, um so empfänglicher bist du für sein Einwirken, und je mehr nach innen gekehrt und vergessener, um so näher bist du dem. Hierzu ermahnte Dionysius seinen Jünger Timotheus und sprach: Lieber Sohn Timotheus, du sollst mit unbekümmertem Sinne dich emporschwingen über dich selbst und über deine Seelenkräfte, über alle Weise und alles Wesen in die verborgene stille Finsternis, auf daß du gelangest in ein Erkennen des unerkannten übergotten Gottes! Dazu gehört ein sich Loslösen von allen Dingen: es widerstrebt Gott, unter allerhand Bildern wirksam zu werden.

Nun wirst du fragen: Was wirkt nun Gott ohne Bild in dem Grunde und Wesen der Seele? Das zu wissen bin ich außer stande, denn die Seelenkräfte können nur in Bildern wahrnehmen, wobei sie jegliches Ding in seinem besonderen Bilde nehmen und erkennen müssen: sie können einen Vogel nicht mittels des Bildes eines Menschen erkennen; und da die Bilder immer von außen hereinkommen, so bleibt ihr das verborgen. Und das ist ihr das Heilsamste: das Unwissen, lockt sie, als zu etwas Wundersamem, und macht sie dem nachjagen! Denn sie empfindet wohl, daß es ist, weiß aber nicht, wie und was es ist. Sobald der Mensch der Dinge Beschaffenheit kennt, gleich ist er ihrer müde und schaut wieder nach etwas Neuem aus: immer hat er Sehnsucht, diese Dinge zu kennen, und hat doch kein Beibleiben. Nur jenes unerkennende Erkennen erhält die Seele bei solchem Bleiben und treibt sie doch zum Nachjagen.

Darum hat der weise Mann gesagt: „Inmitten der Nacht, da alle Dinge in tiefer Stille schwiegen, da ward zu mir gesprochen ein verborgen Wort. Das kam in Diebes Weise, verstohlen." Wie meint er das: „ein Wort, das doch verborgen war" — des Wortes Natur ist doch, zu offenbaren, was verborgen ist? — Es tat sich auf und glänzte mir vor, daß es mir etwas offenbaren wolle,

und gab mir Kunde von Gott; darum wird es ein Wort genannt. Aber es war mir verborgen, was es war; darum heißt es: „In einem Raunen, einer Stille kam es, um sich zu offenbaren." Seht! Gerade weil es verborgen ist, soll und muß man hinter ihm her sein. Es erschien und war doch verborgen: es will, daß wir uns nach ihm sehnen und seufzen! Sankt Paulus sagt: Dem sollten wir nachjagen, bis wir es aufspüren und nicht eher aufhören, bis wir es ergreifen! Als er in den dritten Himmel entrückt war, wo Gott ihm kund werden sollte, und er alle Dinge geschaut hatte und nun wiederkam, da war nichts von dem in ihm vergessen, nur war es für ihn so tief innen, in dem Grunde, daß seine Vernunft nicht dazu gelangen konnte: es war für ihn verdeckt. Darum mußte er ihm nachsetzen und nachspüren — in sich selber, nicht außer sich. Es ist ganz und gar drinnen, nicht draußen; sondern durchaus innen! Und weil er des gewiß war, darum hat er gesagt: „Ich bin sicher, daß mich weder der Tod noch alle Mühsal von dem zu scheiden vermag, was ich in mir finde."

Hierüber hat ein heidnischer Meister ein schönes Wort zu einem anderen Meister gesprochen: Ich werde in mir etwas gewahr, das erglänzt in meiner Vernunft; ich empfinde wohl, daß es etwas ist, aber was es ist, das kann ich nicht erfassen; nur soviel dünkt mich: könnte ich es erfassen, ich wüßte alle Wahrheit! Da erwiderte der andere Meister: Wohlan! da halte dich herzu! Denn könntest du das erfassen, so hättest du darin einen Inbegriff aller Güte und hättest ewiges Leben. In diesem Sinne äußert sich auch Sankt Augustinus: Ich werde etwas in mir gewahr, das meiner Seele vorspielt und vorleuchtet: würde das zur Vollendung und Stätigkeit in mir gebracht, das müßte das ewige Leben sein! Es verbirgt sich und zeigt sich doch. Es kommt aber in Diebes Weise und hat vor, der Seele alle Dinge zu nehmen und zu stehlen. Daß es sich aber doch auch etwas zeigt und offenbart, damit wollte es die Seele locken und zu sich ziehen und ihr ihr Selbst rauben und nehmen. Hierzu spricht der Prophet: „Herr, nimm ihnen ihren Geist und gieb ihnen statt dessen deinen Geist." Dies meinte auch die liebende Seele, als sie sprach:

„Meine Seele zerschmolz und zerfloß, da der Liebe sein Wort sprach: da er einging, mußte ich abnehmen.“ Das meinte auch Christus, da er sprach: „Wer etwas lässet um meinetwillen, der soll hundertfach wiedererhalten; wer mich besitzen will, der muß sich seines Selbst und aller Dinge entschlagen, und wer mir dienen will, der muß mir folgen, nicht darf er mehr dem Seinen nachgehn.“

Nun wirst du sagen: Oh! lieber Herr, Ihr wollt der Seele natürlichen Lauf verkehren! Ihre Natur ist, durch die Sinne aufzunehmen und in Bildern: wollt ihr diese Ordnung umkehren? — Nun! was weißt du, welche Fähigkeiten Gott der menschlichen Natur verliehen habe? die doch noch nicht zu Ende beschrieben sind, vielmehr noch verborgen! Denn die über die Fähigkeiten der Seele geschrieben haben, die sind doch nicht weiter gekommen, als ihre natürliche Vernunft sie getragen hat: sie sind nie in den Grund gekommen. Deshalb mußte vieles ihnen verborgen sein und ist ihnen unbekannt geblieben. Darum hat der Prophet gesagt: „Ich will sitzen und schweigen und will hören, was Gott in mir spreche.“ Weil es so verborgen ist, darum kam dies Wort in der Nacht, im Dunkel.

Sankt Johannes sagt: „Das Licht leuchtete in der Finsternis; es kam in sein Eigen und alle, die es aufnahmen, die wurden an Gewalt Söhne Gottes“ — „ihnen ward Gewalt gegeben, Gottessöhne zu werden.“ Betrachten wir hieran, welche Förderung und Frucht diesem heimlichen Worte und dieser Finsternis entspringen! Der Sohn des himmlischen Vaters wird in dieser Finsternis, die sein Eigen ist, nicht allein geboren; auch du wirst da geboren als ein Kind desselben himmlischen Vaters und keines anderen, und auch dir gibt er die Gewalt. Seht, wie herrlich diese Förderung ist: Alle Wahrheit, die alle Meister aus eigener Vernunft je gelehrt haben oder jemals lehren werden, bis an den jüngsten Tag — die haben auch nicht das Mindeste in diesem Wissen, in diesem Grunde verstanden! Heiße es auch ein Unwissen, ein Unerkennen, es hat doch mehr in sich, als alles Wissen und Erkennen außer ihm. Denn dieses Unwissen lockt und zieht

dich fort von allem Gewußten und von dir selber. Das meinte Christus, als er sprach: „Wer nicht sein Selbst verleugnet und nicht Vater und Mutter läßt und außerhalb von allem dem steht, der ist meiner nicht würdig." Als ob er sagte: Wer nicht alles Äußere der Kreaturen fahren läßt, der kann in dieser göttlichen Geburt weder empfangen noch geboren werden! Daß du dich deiner selbst und alles dessen, was draußen ist, beraubest, das erst gibt dir's wahrhaft. Und mit voller Wahrheit glaube ich das und bin des gewiß, daß der Mensch, der hierin recht bestellt wäre, von Gott nie und nimmer geschieden werden kann. Ich behaupte, er ist unfähig, irgend in Todsünde zu verfallen: lieber litten sie den schändlichsten Tod, ehe sie auch nur die geringste Todsünde begingen; wie die Heiligen ja auch getan haben. Ja, sie vermögen nicht einmal eine läßliche Sünde zu begehn, noch sie wissentlich an sich oder an anderen Menschen hingehen zu lassen, wo sie es abstellen könnten. So sehr sind sie zu jenem gelockt und gezogen und gewöhnt, daß sie sich nie einem anderen Wege würden zukehren wollen: alle Sinne und Kräfte kehren sie diesem einen zu.

In diese Geburt helfe uns der Gott, der heute von neuem als Mensch geboren ist, damit wir armen Erdenkinder in ihm als Gott geboren werden; dazu helfe er uns ewiglich! Amen.

2



o ist, der nun geboren ist, der König der Juden? (Matthäus 2, 2.)

Bemerket zunächst von dieser Geburt, wo sie geschehe? Ich behaupte aber, wie schon des öfteren, daß diese ewige Geburt sich in der Seele genau in der Weise vollzieht wie in der Ewigkeit, garnicht anders; denn es ist ein und dieselbe Geburt. Und zwar vollzieht sie sich in dem Wesen und Grunde der Seele.

Da erheben sich mehrere Fragen: Da Gott, als das Sein, in allen Dingen ist und ihnen, als ihre wahre Natur, innerlicher ist als sie sich selber, und wo Gott ist, er auch wirken, sich selber er-

kennen und — sein Wort sprechen muß: welche Eigenschaften die Seele für diese Betätigung Gottes vor anderen empfindenden Geschöpfen voraushabe, in denen doch auch Gott ist? Über diesen unterscheidenden Vorzug sage ich dies.

In allen übrigen Wesen ist Gott als Wesen, als Tätigkeit, als Empfinden, aber nur in der Seele gebiert er sich. Alle Kreaturen sind ein Fußtapfe Gottes, aber die Seele ist in ihrer Natur Gottes Ebenbild: Dieses Ebenbild muß durch diese Geburt geschmückt und vollendet werden. Für dieses Wirken und diese Geburt ist keine Kreatur empfänglich als allein die Seele. Was immer an Vollkommenheiten in die Seele gelangen soll, es sei göttliche Erleuchtung, Gnade oder Seligkeit, das muß alles durch diese Geburt in die Seele kommen: es gibt keine andere Weise. Warte allein auf diese Geburt in dir, so wird dir alles Gute, aller Trost, alle Wonne, alles Wesen und alle Wahrheit! Versäumest du dieses Eine, so versäumest du alles Gute und alle Seligkeit! Was dir in diesem einkommt, das bringt dir lauteres Wesen und Stätigkeit; was du suchest und ergreifest außer diesem, das verdirbt, du magst es nehmen, wie du willst. Sondern dieses allein gibt dir Wesen, alles Andere fällt dahin. In dieser Geburt dagegen wirst du des Einwirkens Gottes teilhaft und aller seiner Gaben. Dessen sind die Kreaturen nicht empfänglich, in denen Gottes Bild nicht ist: der Seele Urbild gehört diese ewige Geburt zu, die darum ein Vorzug der Seele ist; die vom Vater vollzogen wird in dem Grunde, in dem Innersten der Seele, wo nie ein Bild einstrahlte, noch je eine von den Seelenkräften hineinlugte.

Die zweite Frage ist die: „Da dieses Geburtswerk in dem Wesen und Grunde der Seele vor sich geht, so vollzieht es sich ebenso wohl in einem Sünder als in einem guten Menschen; was für Gnade oder Förderung habe ich also davon? Der Grund ihrer Natur ist ja in beiden der gleiche, ja selbst in der Hölle bleibt der Adel der Natur ewiglich bestehn.“ Zur Erledigung dieses Entwurfs Folgendes.

Es ist die Eigenschaft dieser Geburt, daß sie immer als neue Erleuchtung vor sich geht, immer bringt sie mächtiges Licht in die

Seele. Denn der Güte Art ist es, sich ergießen zu müssen, wo immer sie sei. In dieser Geburt ergießt sich Gott mit socher Fülle des Lichts in die Seele, daß dessen in dem Wesen und in dem Grunde der Seele so viel wird, daß es herausbricht und überfließt in die Seelenkräfte und auch in den äußeren Menschen. So geschah dem Paulus, als Gott ihn auf dem Wege mit seinem Lichte anrührte und zu ihm sprach: ein Abglanz des Lichtes ward auch äußerlich an ihm sichtbar, so daß es seine Gesellen sahen, und umfing ihn wie die Seligen. Die Uberfülle des Lichtes, das in dem Seelengrunde ist, quillt über in den Leib, und der wird dadurch verklärt. Der Sünder nun vermag dieses Licht nicht aufzunehmen, und verdient es auch nicht, da er mit Sünde und Bosheit erfüllt ist, was „Finsternis" genannt wird. Darum heißt es: „Die Finsternis faßt und empfängt das Licht nicht." Das kommt daher, weil die Wege, auf denen dies Licht eingehn sollte, verschüttet und versperrt sind mit Falschheit und Finsternis. Denn Licht und Finsternis vermögen nicht miteinander zu bestehen, so wenig wie Gott und Kreatur: soll Gott eingehen, eben damit muß auch das Erschaffene herausgehen. Dieses Lichtes wird der Mensch wohl inne, wenn er sich Gott zuwendet: sogleich ergleißt und erglänzt in ihm ein Licht und gibt ihm zu erkennen, was er tun und lassen soll, und sonst noch viel gute Weisung, von der er vorher nichts wußte und verstand. — „Woran aber erkennst du es?" — Siehe! dein Herz fühlt sich manchmal seltsam berührt und von der Welt abgewendet: wie könnte das anders geschehen, als durch das Einstrahlen dieses Lichtes? Das ist so zart und wonnesam, daß dich alles verdrießt, was nicht Gott oder Gottes ist. Es lockt dich zu Gott, und wirst viel guter Mahnung gewahr, und du weißt doch nicht, von wannen sie dir kommt. Dies innerliche Hinneigen rührt nicht etwa von den Kreaturen her oder von einer ihrer Weisungen, denn was die Kreatur wirkt oder weist, das kommt immer von außen herzu. Der Grund aber wird allein von jener Einwirkung berührt. Je mehr du dich ledig hältst, um so mehr Erleuchtung, Wahrheit und Einsicht wird dir zuteil! So ist denn auch nie ein Mensch durch irgend welche Dinge zu Fall gekommen, sondern nur da-

durch, daß er zuvor aus dem Grunde herausgegangen war und sich draußen zu sehr hat festlegen lassen. Sankt Augustinus sagt: Derer sind viele, die Licht und Wahrheit gesucht haben, aber gänzlich draußen, wo sie nicht war. Da kommen sie denn schließlich so weit von Hause weg, daß sie garnicht wieder heim noch wieder hereinfinden. Und die Wahrheit haben sie dabei doch nicht gefunden, denn die ist nur inwendig, in dem Grunde, nicht draußen! Wer nun Erleuchtung und Einsicht in alle Wahrheit finden will, der warte und achte auf diese Geburt in ihm, in dem Grunde: so werden auch alle seine Kräfte erleuchtet werden und auch sein äußerer Mensch. Denn sobald Gott den Grund mit seiner Wahrheit innerlich berührt, so wirft sich das Licht auch in die Kräfte, und der Mensch kann im Augenblicke mehr, als ihn irgend jemand zu lehren vermöchte. So spricht der Prophet: „Ich habe Einsicht gewonnen über alle, die mich je gelehrt haben." — Seht, weil das Licht in dem Sünder nicht zu scheinen und zu leuchten vermag, darum ist es unmöglich, daß diese Geburt sich in ihm vollziehen könnte: sie kann nicht mit der Finsternis der Sünden zusammen bestehen, obgleich sie ja nicht in den Kräften sondern in dem Wesen und dem Grunde der Seele vor sich geht.

Es erhebt sich die weitere Frage: „Da Gottvater allein in dem Wesen und Grunde der Seele gebiert und nicht in den Kräften, was geht es die Kräfte an? was soll ihr Dienst dabei, daß sie sich dazu müßig machen und feiern sollen? wozu das, da es ja nicht in ihnen vor sich geht?" Die Frage ist durchaus berechtigt. Folgendes zur Antwort.

Jede Kreatur treibt ihr Werk um eines Zieles willen. Das Ziel ist immer das Erste in der Vorstellung und das Letzte im Werke. So sieht auch Gott es in allen seinen Werken ab auf ein gar selig Ziel: auf sich selber, und darauf, daß er die Seele samt allen ihren Kräften in dieses Ziel bringe: in sich selber. Dazu verrichtet Gott alle seine Werke, dazu gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele, damit alle Kräfte der Seele in dieses Ziel gelangen. Allem stellt er nach, was in der Seele ist, alles ladet er zu diesem Gastmahl und zu diesem Hofe. Nun hat sich die Seele mit den Kräften nach

außen zerspreitet und zerstreut, eine jede in ihr Werk: die Kraft des Sehens in das Auge, die Kraft des Hörens in das Ohr, die Kraft des Schmeckens in die Zunge. Und im gleichen Maße sind sie um so schwächer, inwendig ihr Werk zu treiben. Denn jede zerspreitete Kraft ist unvollkommen. Darum, will sie inwendig eine kräftige Wirksamkeit entfalten, so muß sie alle ihre Kräfte wieder heimrufen und sie, aus den zerspreiteten Dingen heraus, sammeln in ein inwendiges Wirken. Sankt Augustinus sagt: Die Seele ist mehr da, wo sie liebt, als wo sie dem Leibe das Leben gibt. Ein Beispiel! Es war ein heidnischer Meister, der war einer Kunst zugewandt, der Rechenkunst. Der saß vor der Asche und schrieb Zahlen und trachtete seiner Kunst nach. Da kam einer mit gezücktem Schwert; der wußte nicht, daß das der Meister war, und rief: „Schnell sprich, wie heißest du, oder ich töte dich!" Der Meister war so völlig in sich gezogen, daß er von dem Feinde nichts sah noch hörte, noch gar hätte verstehen sollen, was er von ihm wollte! Und nachdem der Feind ihn mehrmals angeschrieen hatte und er nicht antwortete, schlug er ihm das Haupt ab. Dieses um eine natürliche Kunst zu erringen: wie ungleich mehr sollten wir uns von allen Dingen losmachen und alle unsere Kräfte zusammenfassen, wo es gilt, die einige, maßlose, ungeschaffene, ewige Wahrheit zu schauen und zu erkennen! Hierzu fasse deine ganze Vernunft und all dein Gedenken zusammen: und so kehre sie in den Grund, wo dieser Schatz verborgen liegt. Soll das geschehen, so wisse, mußt du allem andern entsinken: in ein Unwissen mußt du gelangen, willst du dieses finden!

Da wird nun eine Frage aufgeworfen: „Wäre es nicht etwas Höheres, wenn jedes Vermögen sein Eigenwerk behielte, und sie dabei doch weder einander noch auch Gott in seiner Wirksamkeit hinderten? In mir freilich mag es keine Art endlichen Wissens geben, welches nicht hinderlich wäre: aber Gott weiß doch alle Dinge ohne davon behindert zu werden, und ebenso die Seligen!" Zur Beantwortung dies.

Die Seligen schauen in Gott nur ein Bild, und in dem erkennen sie alle Dinge; ja Gott selber blickt in solcher Weise in sich und

erkennt in sich alle Dinge: er braucht sich nicht von dem einen zu dem andern zu wenden wie wir. Gesetzt, wir hätten in diesem Leben jeder einen Spiegel vor uns, in welchem wir in einem Augenblicke alle Dinge erschauten und in einem Bilde erkännten, so wäre uns weder Wirken noch Wissen ein Hindernis. Weil wir uns jetzt abkehren müssen von dem einen weg zu dem andern hin, darum kann das eine an uns nicht sein, ohne das andere zu hindern! Denn die Seele ist so eng an die Kräfte gebunden, daß sie mit ihnen hinfließt, wo sie hinfließen. Denn bei allem, was sie wirken, muß die Seele bei sein und zwar mit Andacht, oder sie brächten mit ihrem Wirken nichts zu stande. Zerfließt sie nun mit ihrer Andacht in äußeres Wirken, so muß sie unvermeidlich inwendig um so schwächer sein für ihre innere Wirksamkeit. Denn zu dieser Geburt muß Gott eine ledige, unbekümmerte, freie Seele haben, in der nichts ist denn er allein, und die niemandes wartet denn auf ihn allein. Hierauf bezieht sich das Wort Christi: „Wer irgend etwas Anderes lieb hat als mich, wer an Vater und Mutter und vielen anderen Dingen hängt, der ist meiner nicht wert. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen auf Erden, sondern das Schwert! weil ich von dir alle Dinge abtrenne, weil ich von dir scheide Bruder, Kind, Mutter, Freund, die in Wahrheit deine Feinde sind. Denn was dir vertraulich ist, das ist in Wahrheit dein Feind!" Will dein Auge alle Dinge sehen, dein Ohr sie alle hören, dein Herz sie alle gegenwärtig haben: wahrlich in diesen Dingen allen muß ja deine Seele auseinander gerissen werden! Darum sagt ein Meister: Wenn der Mensch ein inneres Werk vollbringen soll, so muß er alle seine Kräfte einziehen, gleichsam in einen Winkel seiner Seele, und sich vor allen Bildern und Gestalten verbergen, und da mag er dann wirken. In ein Vergessen, ein Nichtwissen muß er hier kommen! Stille und Schweigen muß sein, wo dieses Wort vernommen werden soll: man kann zu ihm nicht besser kommen, als mit Stillesein und Schweigen; da mag man es hören, da versteht man es recht: in dem Unwissen! Da man nichts mehr weiß, da weiset und offenbart es sich.

Nun werdet ihr sagen: „Herr, Ihr setzet unser ganzes Heil in ein Unwissen. Das hört sich an wie ein Mangel: Gott hat den Menschen zum Wissen erschaffen; wie der Prophet spricht: ‚Herr, mache sie wissend!' Wo Nichtwissen ist, da ist Mangel, da ist Leere; ein solcher ist ein tierischer Mensch, ein Affe, ein Tor; und das gilt, so lange er in dem Nichtwissen verbleibt!" — Man soll hier ja zu einer höheren Form des Wissens aufsteigen, und dieses Unwissen soll nicht wieder aus Unwissen stammen, sondern aus Wissen soll man gelangen in ein Unwissen! Dort sollen wir unwissend werden mit dem göttlichen Wissen, geadelt und geschmückt wird da unser Unwissen mit dem übernatürlichen Wissen. Und hier, wo wir in einem Erleiden stehen, sind wir vollkommener, als wenn wir wirkten. Darum hat ein Meister gesagt, das Gehör stehe höher als das Gesicht, denn man lernt Weisheit mehr durch's Gehör als durch das Gesicht, und lebt auch mit jenem mehr in der Weisheit. Wir finden von einem heidnischen Meister: da er auf den Tod lag, hätten seine Jünger vor ihm von einer hohen Kunst gesprochen; und er hob, schon sterbend, sein Haupt empor und hörte zu und sprach: „Ach, laßt mich noch diese Kunst erlernen, damit ich mich in der Ewigkeit ihrer erfreue!" Das Hören bringt mehr ein, das Sehen weist mehr hinaus, — schon die Tätigkeit des Sehens selber! Daher werden wir im ewigen Leben weit mehr durch's Gehör als durch's Gesicht selig sein. Denn die Tätigkeit, das ewige Wort zu hören, die ist in mir, die Tätigkeit des Sehens dagegen ist von mir fort gerichtet: im Hören verhalte ich mich erleidend, im Sehen wirkend. Aber unsere Seligkeit beruht nicht auf unserem Wirken, sondern darauf, daß wir Gott erleiden! Denn soviel Gott edler ist als die Kreatur, soviel ist Gottes Wirken edler als meines. Ja! aus maßloser Liebe hat Gott unsere Seligkeit in ein Erleiden gesetzt: weil wir mehr erleiden als erwirken, ungleich mehr nehmen als dafür geben können. Und jede Gabe schafft Empfänglichkeit für eine neue, für eine reichere Gabe: jegliche Gabe Gottes weitet unsere Aufnahmefähigkeit und unser Verlangen zu höherem Empfangen! In diesem Stücke, so sagen einige Meister, sei die

Seele Gott ebenmäßig. Denn so schrankenlos Gott im Geben ist, so schrankenlos ist die Seele im Nehmen oder Empfangen, und so allmächtig Gott im Wirken ist, so abgründig ist die Seele im Erleiden. So wird sie denn durch und in Gott übergeformt. Gott soll wirken und die Seele soll erleiden: er soll in ihr sich selber erkennen und lieben, sie soll erkennen mit seinem Erkennen, lieben mit seiner Liebe. Darum ist sie weit mehr selig durch das Seine, als durch das Ihre, wie denn ihre Seligkeit mehr auf seinem Wirken beruht als auf ihrem. Des Sankt Dionysius Jünger fragten ihn, warum Timotheus sie alle an Vollkommenheit überträfe? Da antwortete Dionysius: Timotheus ist ein Gott erleidender Mann; wer es darin weit bringt, der überholte alle Menschen. — So ist also dein Unwissen nicht ein Mangel, sondern deine höchste Vollkommenheit, und dein Erleiden dein höchstes Wirken!

Solchermaßen mußt du dich aller deiner Betätigungen entschlagen und alle deine Kräfte zum Schweigen bringen, willst du wirklich diese Geburt in dir erleben; willst du den neugeborenen König finden, so mußt du an allem, was du sonst noch finden magst, vorbeigehen und es hinter dich bringen!

Daß wir alles beiseite lassen und von uns tun, was dem neugeborenen König nicht wohlgefällt, dazu helf uns der, der darum ein Menschenkind geworden ist, damit wir Gotteskinder werden! Amen.

3

Ich muß in dem sein, was meines Vaters ist! (Lukas 2, 49.)

Dieses Wort kommt uns recht gelegen zu der Rede, die wir vorhaben, von der ewigen Geburt, die sich auch innerhalb der Zeit vollzogen hat und noch täglich sich vollzieht, in der Seele Innerstem, in ihrem Grunde, fern allem Zugekommenen. Wer dieser Geburt in sich gewahr werden soll, der muß vor allen Dingen „in dem sein, was seines Vaters ist“.

Was ist dem Vater eigen? Vor den beiden anderen Personen schreibt man ihm die Gewalt zu. Also vermag sicherlich kein Mensch diese Geburt zu erleben oder ihr nahe zu kommen, es geschehe denn durch große Gewalt. Denn der Mensch vermag nicht zu dieser Geburt zu gelangen, er entziehe sich denn mit allen seinen Sinnen den Dingen; und nur durch große Gewalt kann es geschehen, wenn alle Kräfte der Seele zurückgetrieben und ihres Wirkens enthoben werden sollen; dem allem samt muß Gewalt angetan werden, es geht anders nicht! Darum hat Christus gesagt: „Das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewaltigen reißen es an sich!"

Da erhebt sich nun eine Frage bezüglich dieser Geburt: ob sie ohne Unterlaß geschieht oder nur hin und wieder, wenn der Mensch sich dazu schickt und alle seine Kraft daran setzt, aller Dinge zu vergessen und sich nur hierin zu wissen? Ich antworte Folgendes.

Der Mensch besitzt eine wirkende, eine leidende und eine vermögende Vernunft. — Die erste steht immer bereit, etwas zu wirken, sei es in Gott, sei es an dem Erschaffenen, Gott zu Lob und Preis; das ist ihr Bereich, sie heißt die wirkende. — Wo dagegen Gott sich des Werkes unterwindet, da muß der Geist sich in einem Zustande des Erleidens halten. — Drittens die mögliche Vernunft ist auf beides gerichtet: daß Gottes Wirken und des Geistes Erleiden als möglich bevorstehe. Bei dem einen verhält der Geist sich wirkend: wo er sich selber betätigt; bei dem anderen erleidend: wo Gott sich des Werkes annimmt; denn da soll und muß der Geist stille halten und Gott wirken lassen. Und ehe das nun vom Geiste angefangen und von Gott vollbracht wird, erschaut der Geist es, erkennt als möglich, daß es geschehen werde; und das heißt mögliche Vernunft. Obwohl das ja oft versäumt wird und nicht zur Reife kommt! Wenn aber der Geist rührig ist in rechter Treue, dann nimmt Gott sich seiner und seines Werkes an, und dann erschaut und erleidet der Geist Gott.

Da aber das Erschauen und Erleiden Gottes dem Geiste auf die

Dauer unerträglich wird, besonders in diesem Leibe, so entzieht sich Gott dem Geiste mitunter. Das meint er mit dem Worte: „Eine Weile sehet ihr mich, und abermals eine Weile seht ihr mich nicht." Als unser Herr die drei Jünger mit sich auf den Berg genommen hatte und sie die Verklärung seines Leibes schauen ließ, die er durch die Einung mit der Gottheit erfuhr, und die auch wir nach der Auferstehung des Leibes erfahren sollen -- wie Sankt Peter das ersah, da wäre er gerne immer da geblieben. Fürwahr! wo der Mensch das Gute findet, von dem kann er, sofern es gut ist, nicht wohl lassen: wo das Erkennen das findet, da muß die Liebe nachfolgen und das Gedächtnis und überhaupt die ganze Seele. Und weil das unser Herr wohl weiß, darum muß er sich mitunter verbergen. Denn die Seele ist eine einige Form des Leibes: wo sie sich hinkehrt, dahin kehrt sie sich ganz und gar. Würde also dasjenige Gut, welches Gott ist, gänzlich ungehemmt und ununterbrochen von ihr erlebt, so würde sie sich garnicht wieder davon abkehren können und somit aufhören, den Leib zu bestimmen. So ist es ja Paulus ergangen: wäre er auch hundert Jahre dort geblieben, wo er des ewigen Gutes inne wurde, er wäre derweilen doch nicht zu dem Leibe zurückgekehrt, er hätte ihn vollständig vergessen! Weil sich nun das mit diesem irdischen Leben nicht verträgt, noch ihm zugehört, so verdeckt der getreue Gott es, wann er will, und zeigt es auch wieder, wann er will, und er weiß, daß es dir am förderlichsten und besten ist — wie ein getreuer Arzt! Dieses Entziehen kommt nicht auf dich, sondern auf den, dem auch das Werk angehört: es steht in seiner Hand, jenes Gut dir zu weisen — oder es zu unterlassen, wo er weiß, daß es dir schädlich ist. Denn Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur: er bringt sie zur Vollendung! Und er tut es in dem Maße mehr, je mehr du dich dazu schickst.

Nun könntest du sagen: „Ach Herr, wenn man hierzu eines aller Bilder und aller Thätigkeit ledigen Gemütes bedarf — die sich aber doch in den Seelenkräften vorfinden, schon von Natur! — wie soll es da erst mit den äußeren Werken werden, die man doch mitunter ausüben muß, mit den Liebeswerken, die ja alle

äußerlich geschehen, wie Lehren und Trösten, wo es not tut: soll man durch diese ausgeschlossen sein? Wo doch die Jünger unseres Herrn oft ihre innere Muße aufgaben, wo doch Paulus an den Leuten so sehr zu tragen und zu sorgen hatte, als ob er ihrer aller Vater wäre! Soll man jenes großen Gutes deshalb beraubt sein, weil man sich so in guten Werken betätigt?"

Ich antworte Folgendes. Das eine ist etwas gar Hohes, das andere etwas gar Segensreiches. Ward Maria das Lob, daß sie das Beste erwählt hätte, so war auch Marthas Leben voller Segen, denn sie diente Christus und seinen Jüngern. Der heilige Thomas sagt: da sei das wirkende Leben etwas Besseres, als das schauende, wo man in Liebe im Wirken ausschüttet, was man im Schauen eingebracht hat. Es ist hier nur ein Einziges vorhanden: man greift ja nur hinein in den einen und selben Grund, wo auch das Schauen ist, und macht dessen Inhalt fruchtbar im Wirken. So erst wird das wahre Ziel des Schauens erreicht. Ist da auch Veränderung, aus dem einen in das andere, es ist doch nicht mehr denn Eines: es kommt aus einem Ende, aus Gott, und geht wieder in dasselbe Ende! Als ob ich in diesem Hause von einem Ende in das andere ginge: das wäre wohl Veränderung und doch nur Eines in Einem. So auch in dem Zustande des Wirkens hat man in Gott nichts anderes wie einen Zustand des Schauens. Sie finden einer im andern ihre Ruhe und Vollendung: der einige Zustand des Schauens ist angelegt auf das Fruchtbarwerden im Wirken. Im Schauen dienst du nur dir selber, in guten Werken aber dienest du den Vielen. Hierzu mahnt uns Christus mit seinem ganzen Leben und dem Leben aller seiner Heiligen, die er alle hinausgetrieben hat, die Vielen zu lehren. Sankt Paulus hat zu Timotheus gesagt: „Lieber Freund, du sollst das Wort auspredigen!" Meinte er das äußere Wort, das die Luft erschüttert? Nein, gewiß nicht! Er meinte das inwendig geborene und doch verborgene Wort, das in der Seele verdeckt liegt; das hieß er ihn predigen, damit es den Seelenkräften kund und ihnen zur Nahrung würde, und der Mensch sich ausgäbe in dieses ganze äußere Leben; wo der Nebenmensch

deiner bedarf, daß du da jederzeit nach deinem besten Vermögen bewährt erfunden werdest. Es soll in dir sein, in deinem Denken, deiner Vernunft, deinem Willen — und soll herausleuchten in deinen Werken. „Euer Licht soll vor den Leuten leuchten!" hat Christus gesagt. Er wendet sich damit an die Leute, die allein auf das Schauen und nicht auf sittliche Betätigung aus sind, und die da sagen, sie hätten das nicht nötig, sie seien darüber hinaus! Nicht sie hatte Christus im Auge, als er sprach: „der Same fiel auf gutes Erdreich und brachte hundertfältige Frucht"; sie hatte er im Auge, als er sprach: „Der Baum, der nicht Frucht bringt, den soll man abhauen!"

Nun wirst du weiter sagen: „Ach Herr, was soll denn das sein mit dem Stilleschweigen, von dem Ihr uns soviel gesagt habt? Es geht doch garnicht ab ohne innere Bilder: jedes Werk muß nach seinem besonderen Bilde vollzogen werden, gleich ob innere oder äußere Werke, sei es, daß ich diesen lehre oder jenen tröste oder dies oder jenes zurecht bringe; was für Stille kann ich dabei wohl haben? Denn wenn die Vernunft etwas erkennt und es vorstellt und der Wille es will und nun das Gedächtnis es festhält: sind das nicht alles Bilder?"

Laßt euch berichten! Wir haben vorhin von einer wirkenden und einer leidenden Vernunft gesprochen. Die wirkende Vernunft haut sozusagen die Bilder von den äußeren Dingen los und entkleidet sie der Materie und alles Zufälligen und bringt sie so in die leidende Vernunft: sie gebiert die vergeistigten Bilder in sie hinein. Und nachdem die leidende Vernunft von der wirkenden schwanger geworden ist, hegt und erkennt sie nun die Dinge in sich. Jedoch bewußt gegenwärtig zu halten vermag sie sich die Dinge nur, wenn die wirkende Vernunft sie ihr von neuem zustrahlt. Nun seht! alles was die wirkende Vernunft in dem natürlichen Menschen leistet, das und weit mehr leistet Gott in dem abgeschiedenen Menschen: er schaltet die wirkende Vernunft aus und setzt sich selber an deren Stelle und wirkt selber alles das, was jener zukäme. Fürwahr! wenn der Mensch sich selber gänzlich müßig macht und die wirkende Vernunft an sich zum

äußerlich geschehen, wie Lehren und Trösten, wo es not tut: soll man durch diese ausgeschlossen sein? Wo doch die Jünger unseres Herrn oft ihre innere Muße aufgaben, wo doch Paulus an den Leuten so sehr zu tragen und zu sorgen hatte, als ob er ihrer aller Vater wäre! Soll man jenes großen Gutes deshalb beraubt sein, weil man sich so in guten Werken betätigt?"

Ich antworte Folgendes. Das eine ist etwas gar Hohes, das andere etwas gar Segensreiches. Ward Maria das Lob, daß sie das Beste erwählt hätte, so war auch Marthas Leben voller Segen, denn sie diente Christus und seinen Jüngern. Der heilige Thomas sagt: da sei das wirkende Leben etwas Besseres, als das schauende, wo man in Liebe im Wirken ausschüttet, was man im Schauen eingebracht hat. Es ist hier nur ein Einziges vorhanden: man greift ja nur hinein in den einen und selben Grund, wo auch das Schauen ist, und macht dessen Inhalt fruchtbar im Wirken. So erst wird das wahre Ziel des Schauens erreicht. Ist da auch Veränderung, aus dem einen in das andere, es ist doch nicht mehr denn Eines: es kommt aus einem Ende, aus Gott, und geht wieder in dasselbe Ende! Als ob ich in diesem Hause von einem Ende in das andere ginge: das wäre wohl Veränderung und doch nur Eines in Einem. So auch in dem Zustande des Wirkens hat man in Gott nichts anderes wie einen Zustand des Schauens. Sie finden einer im andern ihre Ruhe und Vollendung: der einige Zustand des Schauens ist angelegt auf das Fruchtbarwerden im Wirken. Im Schauen dienst du nur dir selber, in guten Werken aber dienest du den Vielen. Hierzu mahnt uns Christus mit seinem ganzen Leben und dem Leben aller seiner Heiligen, die er alle hinausgetrieben hat, die Vielen zu lehren. Sankt Paulus hat zu Timotheus gesagt: „Lieber Freund, du sollst das Wort auspredigen!" Meinte er das äußere Wort, das die Luft erschüttert? Nein, gewiß nicht! Er meinte das inwendig geborene und doch verborgene Wort, das in der Seele verdeckt liegt; das hieß er ihn predigen, damit es den Seelenkräften kund und ihnen zur Nahrung würde, und der Mensch sich ausgäbe in dieses ganze äußere Leben; wo der Nebenmensch

deiner bedarf, daß du da jederzeit nach deinem besten Vermögen bewährt erfunden werdest. Es soll in dir sein, in deinem Denken, deiner Vernunft, deinem Willen — und soll herausleuchten in deinen Werken. „Euer Licht soll vor den Leuten leuchten!" hat Christus gesagt. Er wendet sich damit an die Leute, die allein auf das Schauen und nicht auf sittliche Betätigung aus sind, und die da sagen, sie hätten das nicht nötig, sie seien darüber hinaus! Nicht sie hatte Christus im Auge, als er sprach: „der Same fiel auf gutes Erdreich und brachte hundertfältige Frucht"; sie hatte er im Auge, als er sprach: „Der Baum, der nicht Frucht bringt, den soll man abhauen!"

Nun wirst du weiter sagen: „Ach Herr, was soll denn das sein mit dem Stilleschweigen, von dem Ihr uns soviel gesagt habt? Es geht doch garnicht ab ohne innere Bilder: jedes Werk muß nach seinem besonderen Bilde vollzogen werden, gleich ob innere oder äußere Werke, sei es, daß ich diesen lehre oder jenen tröste oder dies oder jenes zurecht bringe; was für Stille kann ich dabei wohl haben? Denn wenn die Vernunft etwas erkennt und es vorstellt und der Wille es will und nun das Gedächtnis es festhält: sind das nicht alles Bilder?"

Laßt euch berichten! Wir haben vorhin von einer wirkenden und einer leidenden Vernunft gesprochen. Die wirkende Vernunft haut sozusagen die Bilder von den äußeren Dingen los und entkleidet sie der Materie und alles Zufälligen und bringt sie so in die leidende Vernunft: sie gebiert die vergeistigten Bilder in sie hinein. Und nachdem die leidende Vernunft von der wirkenden schwanger geworden ist, hegt und erkennt sie nun die Dinge in sich. Jedoch bewußt gegenwärtig zu halten vermag sie sich die Dinge nur, wenn die wirkende Vernunft sie ihr von neuem zustrahlt. Nun seht! alles was die wirkende Vernunft in dem natürlichen Menschen leistet, das und weit mehr leistet Gott in dem abgeschiedenen Menschen: er schaltet die wirkende Vernunft aus und setzt sich selber an deren Stelle und wirkt selber alles das, was jener zukäme. Fürwahr! wenn der Mensch sich selber gänzlich müßig macht und die wirkende Vernunft an sich zum

Schweigen bringt, so muß Gott sich des Werkes unterwinden, muß selber da der Werkmeister sein und sich selber in die leidende Vernunft gebären. Überlegt selber, ob dem nicht so ist! Die wirkende Vernunft kann nicht geben, was sie nicht hat, noch kann sie zwei Bilder miteinander haben, sondern nur eines nach dem andern. Luft und Licht zeigen wohl viele Bilder und Farben zugleich: sehen aber kannst du nur eines nach dem andern. Ebenso verfährt die wirkende Vernunft, die darin dem Auge gleicht. Wenn aber Gott an ihrer Stelle wirksam wird, so gebiert er in die leidende Vernunft gleichzeitig eine Mannigfaltigkeit von Bildern, in einem Augenblick. Denn sobald du von Gott zu einem guten Werke getrieben wirst, sogleich bieten sich alle deine Seelenkräfte zu allen guten Werken dar: dein Gemüt richtet sich sofort auf alles Gute, was du nur irgend Gutes vermagst, das stellt sich bereitwillig in deinem Bewußtsein ein, und zwar alles miteinander, in einer Überschau und in einem Augenblick! Nun, das offenbart und beweist doch, daß das nicht das Werk der Vernunft ist, denn sie besitzt diese Gabe und diesen Reichtum garnicht; es ist vielmehr Werk und Ausgeburt dessen, der alle Bilder miteinander in sich trägt. „Ich vermag alle Dinge in dem, der mich stark macht; in ihm bin ich als ein Ungeschiedener!" sagt Sankt Paulus. — Halte dir hierbei gegenwärtig, daß diese Bilder für alle diese Werke nicht dein sind, sie gehören dem Werkmeister deiner Natur, der nun auch das Werk und das zugehörige Bild in sie senkt. Nimm du es dir nicht an, denn es ist sein, nicht dein! Wird es auch von dir als ein Zeitliches empfangen, so wird es doch von Gott oberhalb der Zeit geboren und gegeben, in der Ewigkeit, jenseits aller Bilder.

Nun könntest du fragen: „Wenn sich denn meine Vernunft ihres natürlichen Wirkens beraubt hat und keine eigenen Bilder noch eigene Wirksamkeit mehr besitzt: woran hat sie dann ihren Halt? Denn irgendwo muß sie doch einen Anhalt haben: immer wollen sich die Seelenkräfte, ob nun das Gedächtnis oder Vernunft oder Wille, irgendwo anheften und sich daran betätigen!" — Folgendermaßen löst sich diese Schwierigkeit.

Der Gegenstand der Vernunft und ihr Haftepunkt ist das Wesen und nicht das Zufällige, sondern das bloße lautere Wesen selber! Erst wenn die Vernunft wahrhaft Wesen erkennt, senkt sie sich darauf nieder und kommt zur Ruhe und gibt ihr Urteil ab über den Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt. Solange sie das wahre Wesen nicht eigentlich findet, noch wirklich den Grund erfaßt, so daß sie sagen kann: „Das ist die Sache, und so ist sie und nicht anders!" solange geht sie ganz auf in ein Suchen und Warten und läßt sich nicht nieder und ruht nicht: immer arbeitet sie noch und streift ab, also suchend und wartend. Und so ist sie wohl ein Jahr und länger bei der Arbeit und Suche nach einer natürlichen Wahrheit: was es sei? und muß ebenso lange arbeiten, um abzustreifen was es nicht sei. Die ganze Zeit über steht sie ohne allen Anhalt und urteilt auch nicht über die Dinge, so lange sie deren Grund und Wahrheit nicht gefunden hat in wahrer Erkenntnis. Darum kommt die Vernunft in diesem Leben niemals zur Ruhe: Gott offenbart sich in diesem Leben niemals so ganz, daß es nicht doch gegen das, was er wirklich ist, ein Nichts wäre! Ist die Wahrheit auch in dem Grunde, so ist sie doch der Vernunft verdeckt und verborgen. Und solange findet die Vernunft keinen Anhalt, worauf sie, als auf einem unwandelbaren Gegenstande, irgend Ruhe fände: nein, sie ruht nicht, sie harrt noch und bereitet sich für etwas, was erst noch erkannt werden soll und noch verborgen ist. So vermag denn der Mensch überhaupt nicht zu wissen, was Gott ist. Etwas weiß er wohl: was Gott nicht ist; das streift dann der vernünftige Mensch alles ab. Und solange findet die Vernunft keinen Anhalt an einem wesenhaften Gegenstande: sie harrt, wie die Materie der Form harrt. Wie die Materie nicht ruht, sie werde denn erfüllt mit allen Formen, so ruht die Vernunft nimmer als allein in der wesenhaften Wahrheit, die alle Dinge in sich beschlossen hält: mit dem Wesen allein gibt sie sich zufrieden. Und das zieht Gott Schritt vor Schritt von ihr zurück, damit er ihren Eifer wach erhalte und sie anreize weiterzugehen, dem wahren grundlosen Gute immer weiter nachzutrachten und es anzueignen; damit sie sich nicht zufrieden gebe mit irgend welchen

Dingen, sondern immer tiefere Sehnsucht fühle nach dem höchsten und letzten Gute!

Nun wirst du sagen: „Ach Herr! Ihr habt uns soviel davon gesagt, daß alle Kräfte schweigen sollen und nun läuft es mit dieser Stille alles auf ein Sehnen und Begehren hinaus! Das wäre ein heftiges Schreien und Drängen nach etwas, was man nicht hat; es höbe diese Ruhe und Stille auf: es wäre ein Begehren oder Vorhaben oder auch ein Loben und Danken, oder sonst dergleichen, je nach den Vorstellungen, die dabei auftreten, nicht aber wäre es abgeklärte Ruhe und volle Stille." — Vernehmt meine Erwiderung!

Wenn du dich deines Selbst und aller Dinge und alles Eigenen gänzlich und in jeder Hinsicht begeben, und dich mit vollem Vertrauen und in ganzer Liebe Gott aufgetragen, geeint und gelassen hast, was dann in dir geboren wird oder an dich herantritt, gleich ob Äußerliches oder Innerliches, lieb oder leid, sauer oder süß, das ist garnicht mehr dein, sondern ganz und gar deines Gottes, dem du dich gelassen hast. Sage mir: wessen ist das Wort, das gesprochen wird; dessen, der es spricht, oder dessen, der es hört? Wenn es auch dem, der es hört, sozusagen zufällt, so gehört es doch eigentlich dem, der es spricht! Nimm ein Gleichnis: Die Sonne wirft ihren Schein in die Luft, und die Luft nimmt das Licht auf und gibt es der Erde und gibt uns zugleich damit, daß wir den Unterschied aller der Farben wahrnehmen. Ist nun auch das Licht als Erscheinung in der Luft, so ist es als Wesen doch in der Sonne: der Schein geht in Wahrheit von der Sonne aus, er entspringt in ihr und nicht in der Luft; von der Luft wird er nur aufgenommen und weitergereicht zu allem dem, was des Lichtes empfänglich ist. Genau so ist es in der Seele: Gott vollzieht in der Seele seine Geburt, gebiert in sie sein Wort; und die Seele nimmt es nur auf und bietet es weiter an die Kräfte in mannigfacher Weise: jetzt als Begehren, jetzt als gutes Vorhaben, jetzt als Liebeswerke, jetzt als Dankesgefühl oder welchergestalt es sonst an dich kommt. Sein ist Alles und garnicht dein, was Gott so wirkt, und du nimm es als das Seine! Wie geschrieben steht: „Der heilige Geist heischt in ungestümem, ungezähltem Seufzen. Er betet in

uns, nicht wir." „Niemand, so sagt Sankt Paulus, kann anders sprechen: Herr Jesu Christ! als im heiligen Geiste." Vor allen Dingen: nimm du dir nichts an! Lasse du dich gänzlich und laß Gott für dich und in dir wirken, wie er will: sein ist dies Werk, sein dieses Wort, sein ist diese Geburt und alles was du bist dazu! Denn du hast dich selber aufgegeben und bist herausgetreten aus deinen Seelenkräften und deren Wirksamkeit und aus deines Wesens Eigenbesitz; darum muß Gott ganz und gar in dein Wesen und in deine Kräfte eingehen: weil du dich alles Eigenen beraubt, dich verwüstet hast — wie geschrieben steht: „Die Stimme ruft in der Wüste." Laß diese ewige Stimme in dir rufen, wie es ihr gefällt und sei du deiner selbst und aller Dinge eine Wüste.

Nun wirst du fragen: „Ach Herr! wie soll sich solcher Mensch verhalten, der seiner selbst und aller Dinge wüst und leer werden soll? Soll er sich immer in einem Zustande des Wartens befinden auf Gottes Wirken und selber nichts thun, oder soll er zwischendurch auch selber etwas thun, wie Beten und Lesen, oder sonst etwas Förderliches vornehmen, etwa Predigt hören oder sich mit der Schrift beschäftigen? Denn eigentlich soll er ja überhaupt nichts von außen herein-, nein, alles aus dem Innern nehmen, von seinem Gotte! Wenn er also diese Werke unterläßt, versäumt er damit nicht etwas?" — Ich antwortete dies.

Alle äußeren Werke sind darum eingesetzt und verordnet, damit der äußere Mensch dadurch auf Gott gerichtet und zu geistlichem Leben und guten Dingen angeleitet werde, damit er nicht von sich selber fort sich in ein unangemessenes Treiben verirre, sondern ihm hierdurch ein Zaum angelegt werde, der ihn hindert, sich selber zu entlaufen in fremde Dinge; oder anders ausgedrückt: wenn Gott sein Werk vollbringen will, daß er ihn dann bereit finde und ihn nicht erst von fernen und groben Dingen herbeizuziehen braucht. Denn je stärker das Gelüst zu äußeren Dingen, um so schwerer ist es, sich davon abzukehren: je größer die Liebe, um so schwerer das Leid, wenn es an ein Scheiden geht. Also dazu sind alle frommen Übungen erfunden, es sei Beten, Lesen, Singen, Wachen, Fasten, Bußwerke und

was es sonst giebt, damit der Mensch dadurch festgelegt und von fremden, ungöttlichen Dingen abgehalten werde. Wenn daher der Mensch gewahr wird, daß der Geist Gottes nicht in ihm wirkt, sein innerer Mensch vielmehr von Gott verlassen ist, so ist es nur allzusehr nötig, daß sich der äußere Mensch in frommen Übungen betätige, besonders in denen, die für ihn die wirksamsten und förderlichsten sind. Aber nicht, um sich selber darauf etwas zu gute zu tun, sondern der Wahrheit zu Ehren: damit er nicht durch das Handgreifliche abgezogen und mißleitet werde, sondern sich so eng zu Gott halte, daß der ihn dichtbei finde, wenn er wiederkehren will, um sein Werk in der Seele zu treiben, und ihn nicht erst ferne zu suchen braucht. Wenn sich der Mensch dagegen zu wahrer Innerlichkeit aufgelegt findet, so lasse er kühnlich alles Äußere fallen; wären es auch solche Übungen, zu denen du dich durch Gelübde verbunden hättest, von denen weder Papst noch Bischof dich entbinden könnten! Denn die Gelübde, die jemand Gott tut, die kann ihm niemand abnehmen, sie sind ebensoviel Verbindlichkeiten gegen Gott. Hätte nun ein Mensch noch soviel gelobt, etwa Beten, Fasten oder Pilgerfahrt, und er tritt in einen Orden, so ist er nunmehr der Gelübde ledig: denn in dem Orden ist er an alles Förderliche und an Gott selber gebunden. Ganz ebenso sage ich auch hier: mag ein Mensch sich noch so stark zu allerhand Dingen verbunden haben, kommt er in das wahre innerliche Erleben hinein, so ist er ihrer aller ledig! Solange das innerliche Erleben währt, und währte es eine Woche, einen Monat oder ein Jahr, solange versäumt ein Mönch oder eine Nonne keine der Gezeiten: Gott, dem sie gefangen sind, muß für sie einstehn. Wenn der Mensch dann zu sich selber zurückkehrt, so vollbringt er seine Gelübde für die Zeit, in der er sich jetzt befindet; aber für die vergangene Zeit, was dich da versäumt däucht, dem brauchst du nicht nachzudenken, wie du es erfüllest: Gott erfüllt es für die Zeit, wo er dich in Anspruch nahm. Du sollst nicht einmal wünschen, daß es durch der anderen Kreaturen Betätigung erfüllt sei, denn das Geringste von Gott getan, ist besser als aller Kreaturen Werke!

„Dies wendet sich zunächst an gelehrte und erleuchtete Leute, die durch Gott und die Schrift unterwiesen sind: wie aber steht es mit so einem armen Laien, der nur die äußeren Gebräuche kennt und versteht und nun irgend ein Gelübde getan und auf sich genommen hat, wie Gebete oder dergleichen?“ Ich sage: Findet er, daß es ihn hindert und daß es ihn näher zu Gott bringt, wenn er dessen ledig ist, so sei du kühnlich ledig, denn immer dasjenige Tun, welches dich Gott näher bringt, das ist das allerbeste! Das meinte Paulus, als er sprach: „Wenn das Vollendete kommt, so vergeht, was Stückwerk ist.“ Sehr verschieden von einander sind die Gelübde, die man in die Hand eines Priesters ablegt, wie die Ehe — und jene anderen Verbindlichkeiten: derartige Gelöbnisse bedeuten, daß man etwas Gott selber gelobt, in einiger Beziehung auf ihn. Es ist ein löbliches Vorhaben, sich so gegen Gott verbindlich machen zu wollen; und daran hat denn der Mensch einstweilen das Beste. Geschieht es aber, daß ihm ein Besseres bekannt wird — bei dem er auch wirklich weiß und empfindet, daß es das Beste ist — so gelte das erste für erledigt und erfüllt. Das ist leicht zu beweisen. Denn man soll mehr auf die Frucht und die innere Wahrheit sehen, als auf das äußere Werk selber. Wie Paulus sagt: „Der Buchstabe (d. h. alle äußerliche Übung) tötet, aber der Geist (d. h. ein innerliches Erleben der Wahrheit) macht lebendig.“ Dem sollst du eifrig und listig auflauern, und was dich dazu am nächsten bringen mag, dem vor allem Andern nachgehen. Ein auferhobenes Gemüt sollst du haben, nicht ein niederhangendes, ein brennendes Gemüt — in dem doch eine ungetrübte schweigende Stille herrscht. Brauchst du doch Gott nicht erst zu sagen, was du bedarfst oder begehrst: er weiß es alles im voraus. „Wenn ihr aber betet, sagt Christus zu seinen Jüngern, so sollt ihr nicht viele Worte machen in euerm Gebet wie die Pharisäer, welche wähnen, erhört zn werden, wenn sie recht viel reden.“

Daß wir hienieden dieser Ruhe, diesem inneren Schweigen so nachgehen, daß das ewige Wort in uns gesprochen und vernommen wird und wir eins mit ihm werden, dazu helf uns der Vater und eben dieses Wort und der beiden gemeinsame Geist! Amen.

4



ir lesen im Evangelium: Als unser Herr zwölf Jahr alt war, ging er mit Maria und Joseph zu Jerusalem in den Tempel, und als sie fortgingen, blieb Jesus im Tempel, und das wußten sie nicht. Und als sie heimkamen und ihn vermißten, suchten sie ihn unter Bekannten und Unbekannten, bei den Verwandten und bei der Menge und fanden ihn dort nicht: sie hatten ihn unter der Menge völlig verloren. So blieb ihnen nichts weiter übrig, als wieder umzukehren, wo sie hergekommen waren; und als sie an den Ausgangspunkt zurückkamen, in den Tempel, da fanden sie ihn.

Ebenso fürwahr: willst du diesen edlen Sohn in dir finden, so mußt du all das Viele lassen und umkehren in den Ausgangspunkt, in den Grund, aus dem du gekommen bist. Alle die Vermögen der Seele mit ihrer Wirksamkeit, das alles ist „Menge": Gedächtnis, Vernunft und Wille, sie alle vermannigfaltigen dich; darum mußt du sie alle lassen: die Sinnentätigkeit, die Vorstellungstätigkeit und alles, worin du dich selber fühlst und im Auge hast. Dann magst du den Sohn finden, anders nicht, wirklich nicht! nie ward er gefunden bei den „Freunden", bei den „Verwandten und Bekannten", da verliert man ihn vielmehr gänzlich.

Hier richtet eine Frage sich auf folgenden Punkt: Ob dem Menschen diese Geburt durch solche Dinge vermittelt werden möge, die sich zwar auf Gott beziehen, aber von außen durch die Sinne eingebracht sind, etwa durch Vorstellungen von Gott, wie daß Gott gut, weise, barmherzig sei oder was die Vernunft sonst an Aussagen über Gott aufbringen könnte, ob einem wohl durch dergleichen diese Geburt vermittelt werden möge?

Mag es immerhin gut und auf Gott bezogen sein: nein! Denn das ist alles von außen, durch die Sinne, hereingebracht; es muß alles von innen her, aus Gott herausquellen, soll diese Geburt in eigentlicher und reiner Weise einstrahlen. Dein ganzes Wirken muß brach liegen, alle deine Vermögen müssen seinen Zwecken, nicht deinen dienen: soll das Werk vollkommen sein, so muß Gott

es allein wirken, und du es allein erleiden. Wenn du aus deinem Wollen und Wissen gänzlich ausgehst, so geht Gott gern und gänzlich mit seinem Wissen ein und leuchtet hell in dir. Wo Gott sich so wissen soll, da vermag dein Wissen nicht zu bestehen, noch mitzuhelfen. Wähne nicht, deine Vernunft könne dazu emporwachsen, daß du Gott zu erkennen vermögest. Sondern soll Gott göttlich in dir leuchten, dazu vermag kein natürliches Licht dich irgend zu fördern: es muß erst zu einem lauteren Nichts werden und sich selbst aufgeben, dann kann Gott mit seinem Lichte einstrahlen. Er bringt mit sich alles wieder, was du aufgegeben hast, und tausendfach mehr; und dazu eine neue Form, die alles in sich beschlossen hält.

Dafür haben wir einen Beleg im Evangelium. Als unser Herr an dem Brunnen so freundlich mit der Heidin geredet hatte, da ließ sie ihren Krug stehen, lief in die Stadt und verkündete dem Volke, daß der wahre Messias gekommen wäre. Das Volk glaubte ihren Worten nicht und gingen mit ihr hinaus und sahen ihn selber. Da sprachen sie zu ihr: „Durch deine Worte sind wir nicht gläubig geworden, jetzt aber glauben wir, weil wir ihn selber gesehn haben.“ Fürwahr! weder aller Kreaturen Wissenschaft, noch deine eigene Weisheit können dich soweit bringen, daß du Gott in göttlicher Weise zu wissen im stande bist: dazu muß erst dein Wissen übergehen in ein reines Unwissen; in ein Vergessen deiner selbst und aller Kreaturen.

Nun könntest du sprechen: „So saget doch, lieber Herr, was soll denn meine Vernunft anfangen, wenn sie so gänzlich ledig stehn muß ohne alle Betätigung? Ist das wirklich der nächste Weg, wenn ich mein Gemüt in solch ein halb Erkennen halb Unerkennen erhebe, das es doch garnicht geben kann? Denn erkenne ich etwas, so wäre es doch kein Unerkennen, noch wäre ich wirklich ledig und bloß: soll ich also in völliger Finsternis stehn?“ — Ja gewiß! du kannst garnicht besser stehn, als wenn du dich ganz in Finsternis, in Unwissen versetzest. — „Ach Herr! muß denn alles ab und gibt es keine Wiederkehr?“ — Nein, wirklich! es gibt eigentlich auch keine Wiederkehr. — „Was ist aber das, diese Finsternis, wie heißt

es, welches ist sein Name?" — Man könnte es nur nennen: eine Möglichkeit und Empfänglichkeit, die doch bereits der Wirklichkeit nicht ermangelt, die zum Inhalte nur hat: daß du vollendet werdest. Und darum gibt es auch kein Wiederkehren daraus. Geschähe es aber, daß du wiederkehrtest, das kann nicht mit rechten Dingen zugehen, das müssen vielmehr die Sinne, die Welt oder der Teufel sein. Und folgst du der Umkehr, so fällst du unvermeidlich in Sünde und magst dich dann leicht so weit abkehren, daß du dir den ewigen Fall zuziehst. Darum gibt es da kein Umkehren, sondern nur ein Vorwärtsdringen, ein die Möglichkeit zur Vollendung Bringen. Die Seele ruht nimmer, sie werde denn erfüllt mit ihrer vollen Wirklichkeit: ganz so wie die Materie nicht ruht, sie werde denn erfüllt mit allen Formen, die ihr möglich sind, so ruhet die Vernunft nimmer, sie werde denn erfüllt mit allem, was in ihrer Möglichkeit liegt.

Hierzu spricht ein heidnischer Meister: Die Natur enthält nichts, was schneller wäre wie der Himmel, der übertrifft in seinem Laufe alle Dinge. Aber sicherlich! des Menschen Gemüte übertrifft ihn noch: gesetzt, es bewahrte seine volle Wirkenskraft und hielte sich unentstellt und unzerstückt durch das Niedere und Handgreifliche, der Mensch überholte den obersten Himmel und fände eher nicht Wonne, als bis er emporgelangte zur allerhöchsten Höhe und dort gespeist und genährt würde von dem allerbesten Gute, von Gott selber!

Willst du also wissen, wie förderlich es ist, diese Möglichkeit zur Erfüllung zu bringen, sich ledig und bloß zu halten und nur dieser Finsternis, diesem Unwissen nachzugehen, nachzuhängen und nachzuspüren, ohne Wiederkehr? Es ist dir damit möglich, den zu gewinnen, der alle Dinge ist! Und jemehr du deiner selbst wüst und leer bist und aller Dinge unwissender, um so näher kommst du dem. Von dieser Wüste steht im Hosea geschrieben: „Ich will meine Freundin in die Wüste führen und dort zu ihr sprechen — in ihr Herz!" Das wahre Wort der Ewigkeit wird uns auch nur in der Ewigkeit eingesprochen: wo der Mensch sich selber und aller Mannigfaltigkeit eine Wüste und Fremde geworden. Nach

dieser verödeten Selbstentfremdung begehrte der Prophet, als er sprach: „Ach, wer gibt mir Schwingen wie der Taube, dahin zu fliegen, wo ich Ruhe finde?“ Wo findet man Ruhe und Rast? Wahrhaft nur in der Verworfenheit, in der Vereinsamung, in der Entfremdung von allen Kreaturen! Darum spricht David: „Ich will lieber verworfen und verschmäht sein in meines Gottes Hause, als geehrt und reich in der Versammlung der Sünder.“

Nun wirst du sprechen: „Ach! Herr, wenn es denn gar nicht anders geht, als daß man allen Dingen eine Fremde, eine Wüste geworden sei, die äußeren wie die inneren Vermögen mit aller ihrer Betätigung, wenn das alles fort muß: das ist ein schwerer Stand, wenn Gott den Menschen in solcher Verfassung ohne seine Stütze läßt, wenn Gott seine Verödung in die Länge zieht, indem er ihm nicht leuchtet, ihm nicht zuspricht, nicht in ihm wirkt — wie Ihr das immer voraussetzt und im Auge habt! Wenn der Mensch solcher Weise in einem reinen Nichts steht, ist es dann nicht besser, wenn er etwas thut, was ihm die Finsternis und Öde vertreibe, etwa daß er bete, lese, Predigt höre oder sonst eine förderliche Übung vornehme, um sich damit zu behelfen?“ — Nein! Laß dir gesagt sein: völlige Stille, völlige Leere, das ist da dein Allerbestes! Du kannst dich nicht ohne Schaden von diesem Zustande fort irgend etwas Anderem zukehren. Du möchtest gerne bereitet werden zum einen Teile durch dich, zum anderen Teile durch ihn, was doch nicht angeht: du kannst an die Bereitung gar nicht so schnell denken oder nach ihr begehren, Gott ist immer schon eher da. Aber gesetzt auch, es sei auf zwei verteilt, das Bereiten, Wirken und Eingießen komme dir und ihm zusammen zu — was jedoch nicht möglich ist — in jedem Falle steht es so: Gott muß wirksam werden und seine Gnade ergießen, sobald er dich nur bereit findet. Du mußt nicht denken, daß es mit Gott sei wie mit einem Zimmermann: der tritt in Tätigkeit oder auch nicht, wie er will, es steht in seinem Belieben, es, wie es ihn gelüstet, zu tun oder zu lassen. So ist es nicht bei Gott; sondern wenn er dich bereit findet, so muß er in Wirksamkeit treten und sich in dich ergießen, gleichwie, sobald die Luft klar und rein ist, die Sonne sich ergießen muß und sich

dessen garnicht enthalten kann. Wahrlich, es wäre eine sehr große Unvollkommenheit an Gott, wenn er nicht herrliche Werke in dir wirkte, herrliche Schätze in dich schüttete, wo er dich so ledig und so bloß findet! So schreiben ja auch die Meister: in dem Augenblick, wo die Materie des Kindes im Mutterleibe bereitet ist, in demselben Augenblicke gießt Gott in den Leib den lebendigen Geist, die Seele, welche die Form des Leibes ist; es ist ein Blick, das Bereitsein und das Eingießen! Sobald die Natur ihre Vollendung erreicht, spendet Gott seine Gnade: in demselben Augenblick, wo der Geist bereit ist, geht Gott in ihn ein, ohne Zögern und Verzug. Im Buche der Geheimnisse steht geschrieben, wie unser Herr dem Volke entbietet: „Ich stehe vor der Tür und klopfe und warte, wer mich einläßt; bei dem will ich zu Abend essen." Du brauchst nicht erst nach ihm zu suchen hier oder dort, er ist nicht weiter als vor der Tür des Herzens: da steht er und harrt und wartet, wen er bereit finde, ihm aufzutun und ihn einzulassen; du brauchst ihn nicht erst von weit her herbeizurufen: er wartet ungeduldiger als du, daß du ihm auftuest, ihn verlangt tausendfach dringender nach dir, als dir nach ihm! Es ist nur Eines, das Auftun und das Eingehen.

Nun könntest du sagen: „Wie ist das möglich, ich spüre doch nichts von ihm?" — Dieses Spüren steht nicht in deiner Gewalt, sondern in seiner! Wenn es ihm paßt, so zeigt er sich; und so mag er sich auch verbergen, wenn er will. Dies meinte Christus, als er zu Nikodemus sprach: „Der Geist waltet, wann er will, du hörst seine Stimme, aber du weißt nicht, woher er kommt oder wohin er fährt." Er sagt — und das scheint ein Widerspruch: „Du hörst und du weißt doch nicht"; durch Hören wird man doch wissend! Christus meinte: durch Hören nimmt man ihn auf und zieht ihn in sich; als ob er sagte: „Du empfängst den Geist — und weißt doch nicht darum." Sieh doch! Gott kann nichts leer und unausgefüllt lassen. Daß irgend etwas unerfüllt oder leer sei, das vermag Gott schon in der Natur nicht zu leiden. Wenn es dir also auch so vorkommt, als ob du ihn nicht spürtest und du seiner gänzlich leer ständest: es ist doch nicht der Fall! Denn gäbe

es irgend ein Leeres unter dem Himmel, sei es was es wolle, ob groß ob klein: der Himmel zöge es entweder zu sich empor, oder er muß sich herniederneigen und es mit sich erfüllen. Gott, der Meister der Natur, leidet eben durchaus nicht, daß irgend etwas leer sei. Darum stehe du stille und wanke nicht: du willst dich jetzt, für den Augenblick, von Gott kehren, und niemals kommst du wieder dazu!

Nun könntest du sagen: „Wohl! Herr, Ihr setzet immer voraus, als sollte es einmal dazu kommen, daß diese Geburt in mir geschehe, der Sohn in mir geboren werde: nun denn! gibt es wohl ein Zeichen, woran ich erkennen könnte, daß sie eingetreten wäre?" — Ja gewiß, untrüglicher Zeichen sogar drei! Nur eines davon will ich für jetzt sagen. Man fragt mich oft, ob der Mensch dahin gelangen könne, daß er nicht mehr gehindert werde durch die Zeit, die Vielheit und die Materie: Ja, er kann es! Wenn diese Geburt sich wirklich vollzieht; so vermögen die Kreaturen alle dich nicht mehr zu hindern: sie weisen dich alle zu Gott und zu dieser Geburt. Wie wir gleiches am Blitze sehen: wen er beim Einschlagen trifft, sei es nun Baum, Tier oder Mensch, das kehrt er durch den Schlag sich zu: hätte ein Mensch den Rücken hingekehrt, gleich wirft er ihn mit dem Antlitz herum; hätte ein Baum auch tausend Blätter, die kehren sich alle um mit der Vorderseite dem Schlage entgegen. Sieh! ebenso geschieht allen denen, die von dieser Geburt betroffen werden: die werden schleunig herzugekehrt zu dieser Geburt in Allem und Jedem, was an ihnen ist, mag es noch so erdenhaft sein! Ja, was dir vorher ein Hindernis war, gereicht dir nun ausschließlich zur Förderung. So völlig wird das Antlitz dieser Geburt zugekehrt: was immer du auch siehst und hörst, du vermagst in Allem immer nur diese Geburt entgegenzunehmen, alle Dinge werden dir lauter Gott, denn in allen Dingen hast du nur rein noch Gott im Auge. Gerade so, als ob ein Mensch lange in die Sonne blickt: was er darnach ansieht, daraus leuchtet ihm die Sonne entgegen. — Wo dir das mangelt, daß du nicht in Allem und Jedem Gott suchst und im Auge hast, da mangelt dir diese Geburt.

Nun könntest du fragen: „Soll sich, wer zu diesem Stande gelangt ist, noch in Bußwerken üben? versäumt er etwas, wenn er es nicht tut?" — All das Bußtreiben ist darum zu einer besonderen Angelegenheit gemacht worden — das Fasten, Wachen, Beten, Knieen, sich Kasteien, härene Hemden Tragen, hart Liegen und was es sonst noch gibt, das ist alles darum erdacht worden, weil Leib und Fleisch sich jederzeit dem Geiste entgegenstellen: der Leib ist ihm viel zu stark, geradezu ein Kampf herrscht allerwegen zwischen ihnen, ein ewiger Streit. Der Leib ist hier kühn und stark, denn er ist hier daheim, die Welt hilft ihm, die Erde ist sein Vaterland, ihm helfen hier alle seine Verwandten: Speise, Trank, Gemächlichkeit. Das Alles ist wider den Geist. Der Geist ist hier in der Fremde, im Himmel hat er seine Verwandten, sein ganzes Geschlecht: dort hat er seine guten Freunde. Um nun dem Geiste in dieser Bedrängnis zu Hilfe zu kommen und dem Fleisch etwas Abbruch zu tun in diesem Streite, damit er dem Geiste nicht obsiege, darum legt man ihm den Zaum der Bußübungen an und drückt ihn nieder, damit der Geist sich seiner erwehren könne.

Um ihn gefangen zu legen tut man das: willst du ihn nun tausendfach besser fangen und fesseln, so lege ihm an den Zaum der Liebe! Mit der Liebe überwindest du ihn am vollkommensten, mit der Liebe belädst du ihn am schwersten. Darum lauert Gott uns mit nichts Anderem so sehr auf wie mit der Liebe. Denn mit der Liebe ist es recht wie mit der Angel des Fischers. Der Fischer kann sich des Fisches nur bemächtigen, wenn er ihn an der Angel hat: hat er zugeschnappt, dann ist er dem Fischer verfallen; wie er sich auch dreht und zappelt, der Fischer hält ihn ganz sicher. Ebenso sage ich von der Liebe: wer von ihr gefangen wird, der trägt das allerstärkste Band — und doch eine süße Bürde. Wer diese süße Bürde auf sich genommen hat, der kommt weiter und dringt damit näher herzu als mit allen Übungen und Peinigungen, die nur ein Mensch auf sich nehmen könnte. Er vermag auch freudig alles zu ertragen und zu erdulden, was an ihn kommt und Gott über ihn verhängt. Nichts macht dich Gott,

nichts Gott dir so zu eigen, wie dieses süße Band. Wer diesen Weg gefunden hat, der suche keinen anderen! Wer an dieser Angel haftet, der ist so ganz gefangen: Fuß und Hand, Mund, Augen und das Herz und Alles, was am Menschen ist, das muß alles Gottes eigen sein. So kannst du denn diesen Feind gar nicht besser überwinden, daß er dir nicht schade, als mit der Liebe. Darum steht geschrieben: „Die Liebe ist stark wie der Tod, fest wie die Hölle!" Der Tod scheidet die Seele von dem Leibe, aber die Liebe scheidet alle Dinge von der Seele: was nicht Gott oder Gottes ist, das duldet sie um keinen Preis. Wer in diesem Netze gefangen ist, wer in diesem Wege wandelt, was er auch schafft und treibt, die Liebe schafft es, deren Werk ist es allein — er tue nun etwas oder tue nichts, darauf kommt nichts an! Eines solchen Menschen geringfügigste Verrichtung und Beschäftigung ist für ihn wie für alle anderen Menschen förderlicher und fruchtbarer und Gott wohlgefälliger als aller Menschen Schaffen, die zwar ohne Todsünden sind, aber ihm an Liebe nachstehn. Sein Ruhen fördert mehr als eines Andern Wirken.

Darum warte allein dieser Angel, so wirst du selig gefangen, und je mehr gefangen, um so mehr befreit.

Daß wir also gefangen und — befreit werden, dazu helfe uns der, der selber die Liebe ist! Amen.

Von der Vollendung der Seele / Eine Kollazie

Erstens — Von der edlen Bildung der Seele

Wer zur höchsten Vollendung seines Wesens gelangen will und zum Schauen Gottes, des höchsten Gutes, der muß ein Erkennen haben seiner selbst wie dessen, was über ihm ist, bis auf den Grund. So nur gelangt er zu der höchsten Lauterkeit. Darum, lieber Mensch, lerne dich selber kennen, das ist dir besser, als ob du aller Kreaturen Kräfte erkänntest! Wie du dich selbst erkennen sollst, dafür beachte zweierlei.

Zunächst siehe zu, ob deine äußeren Sinne in rechter Weise ihres Amtes walten. Bedenke: das Böse bietet sich dem Auge nicht minder dar wie das Gute; zum Ohre dringt das eine so gut wie das andere; und so bei allen Sinnen. Darum müßt ihr euch mit allem Ernst auf das Gute hinrichten! Soviel von den äußeren Sinnen.

Sodann von den inneren Sinnen oder den höheren Kräften der Seele! Niedere und obere unterscheiden wir. Die niederen sind ein Mittleres zwischen den oberen Kräften und den äußeren Sinnen. Sie reichen dicht heran an die äußeren Sinne: was das Auge sieht, was das Ohr hört, das bietet der Sinn zunächst dem Begehren dar. Ist hier gehörig Stellung genommen, so bietet dieses es der zweiten Kraft fort, der Betrachtung. Die bringt es zur Anschauung und bietet es dann abermals fort an die Unterscheidungsgabe oder den Verstand. So wird es immer mehr geläutert für die Aufnahme in die obersten Kräfte. Denn die Seele besitzt die edle Gabe, das Aufgenommene der Ähnlichkeit mit sich selber und aller Sinnfälligkeit zu entkleiden und es so hinaufzutragen in die obersten Kräfte. Dort wird es aufbewahrt im Gedächtnis, durchdrungen in der Vernunft und vollbracht im Willen. Dies sind die obersten Kräfte der Seele. Sie sind enthalten in einer Natur: alles was die Seele wirkt, das wirkt, und zwar vermittelst der Kräfte, ihre einfache Natur.

Nun wird man sagen: Was ist das, die Natur der Seele. Da

gebt wohl Acht: die letzte Gewißheit in der Seele, das ist der Seele schlechthin einfache Natur. Diese Seelennatur ist so feinfügig, daß der Raum sie so wenig kümmert, als ob sie gar nicht in ihm wäre. Man sieht das daran: hätte ein Mensch tausend Meilen entfernt einen lieben Freund, seine Seele strömte dorthin mit allem ihrem Vermögen und liebte dort ihren lieben Freund. Das bezeugt Sankt Augustinus und sagt: Wo die Seele liebt, da ist sie mehr, als wo sie das Leben schafft.

Wohlan, lieben Freunde, betrachten wir nun die obersten Kräfte nach ihren Unterschieden, wie trefflich sie verfaßt, und wozu eine jede berufen ist; wenn sie gleich ein und derselben Natur angehören!

Das Gedächtnis hat die Gabe aufzubewahren — alles das, was die anderen Kräfte in sie bringen. Die zweite Kraft, die Vernunft, ist so edel: wenn sie sich auf das höchste Gut, auf Gott selber, richtet, so müssen ihr alle anderen Kräfte nach bestem Vermögen dienstbar sein. Die dritte Kraft, der Wille, besitzt die Gabe, zu gebieten, was sie will, zu verbieten, was sie nicht will; was sie nicht will, des ist sie ledig und frei.

Unter den Meistern herrscht Streit, ob die Vernunft den Vorrang habe oder der Wille? Seht! mit den beiden steht es so: Die Dinge, die jetzt für uns zu hoch sind, die bemerkt die Vernunft doch. Dagegen ist der Wille es allein, der alle Dinge vermag. Das bezeugt Sankt Paulus und spricht: „Ich vermag alle Dinge mit Gott, der stärkt mich." Wo also die Vernunft nicht weiter kann, da schwingt sich der Wille, im Lichte und in der Kraft des Glaubens, überlegen auf. Da will der Wille über allem Erkennen sein. Das ist seine höchste Leistung.

Nun seht! wiewohl der Wille die Freiheit hat, zu tun und zu lassen, was er will, so vollbringt er diesen Überschwung doch nicht allein aus eigener Kraft, sondern dazu wird ihm Hilfe zu teil, sowohl von den anderen Kräften wie auch von dem Glauben. Folgender Art ist diese Hilfe. Den Kräften ist gemeinsam die einfache Natur der Seele; die bewirkt auch jenen Überschwung im Willen. So sind also auch die anderen Vermögen, sofern sie in der

einfachen Natur mit enthalten sind, Ursache des Überschwunges. Das ist eine Hilfe. Fragen wir uns ferner: welches ist in der Dreifaltigkeit der Seele diejenige Kraft, in der der Glaube zuerst entspringt? Die mittelste ist es: er entspringt im Erkennen. Fruchtbar aber wird er im Willen — und der Wille wieder wird fruchtbar im Glauben. So ist also auch das Licht des Glaubens Ursache jenes Überschwunges. Das ist abermals eine Hilfe. Und noch von einer weiteren Hilfe ist zu sagen. Die Vernunft ist nach außen gewendet: sie hört und vernimmt; daran vollzieht sie dann ihr Scheiden, Ordnen und Setzen. Aber wenn sie auch ihrem Werke in der höchsten Vollendung obliegt, so hat sie dennoch immer noch etwas über sich, was sie nicht zu ergründen vermag. Aber immerhin erkennt sie doch, daß da noch etwas Übergeordnetes ist. Dies nun tut sie dem Willen kund — nicht sofern sie gesonderte Vermögen sind, sondern in der Einheit der ihnen gemeinsamen Natur. Durch diesen Hinweis gibt das Erkennen dem Willen einen Aufschwung und versetzt ihn in jenes Übergeordnete hinein.

Hierbei steht die Vernunft über dem Willen. Dagegen nach ihren Sonderleistungen genommen kommt dem Willen eine gewisse Überlegenheit zu, da hat er den edelsten Beruf: er empfängt von dem höchsten Gute, von Gott selber. Was empfängt er? Gnade, und in der Gnade das höchste Gut selber. Was so der Seele zu teil wird, das wird ihr einzig vermöge des Willens zu teil. Jedoch nicht der Wille selber nimmt das Licht auf, denn es ist nicht seine Art aufzunehmen, sondern durch die Gnadengabe des höchsten Gutes werden — in der einfachen Seelennatur — die anderen Vermögen gekräftigt, und so wird das Licht des heiligen Geistes in jener ersten Kraft entzündet. Dieses Licht gestaltet dann in der Seele ihr ganzes Wirken. Darum sagt Jesaias: „Gott wirkt alle unsere Werke!“ Das ist das Licht der Gnade — das zu diesem hinweisende Licht nennen wir das natürliche Licht. Ein untrügliches Anzeichen dieses Gnadenlichtes ist es, wenn sich ein Mensch mit freiem Willen von den vergänglichen Dingen fort dem höchsten Gute, Gott, zukehrt. Seht! lieben sollten wir ihn, daß er der Seele so hohe Gabe verliehen hat: wenn sie schon

alles getan hat, was sie zu tun vermag, so hat noch weiter der Wille in seiner Besonderheit die Freiheit, sich hinüberzuschwingen in die Erkenntnis, welche Gott selber ist. Dieser Überschwung erst erhebt die Seele auf den Gipfel der Vollendung. — Wahrlich, welch ein wunderliches Wesen, das Gott aus Nichts geschaffen hat, ihm selber gleich!

Wie die Seele aber zu ihrer höchsten Vollendung und Herrlichkeit gelange, darüber Folgendes. Ein Meister sagt: Gott wird durch die Gnade in die Seele getragen und eingepflanzt; davon entspringt in ihr ein göttlicher Liebesquell, der trägt die Seele wieder in Gott. — Es ist eine eigene Sache mit diesen Dingen. Der eine Heilige sagt: Alles, was man von Gott aussagen kann, das ist Gott nicht. Ein anderer sagt: Alles, was man nur von Gott aussagen mag, das ist Gott auch. Worauf ein großer Meister entscheidet, sie hätten beide recht! In demselben Sinne wie diese drei Heiligen sage ich Folgendes: Wenn die Seele sich mit ihrer Vernunft das Göttliche angeeignet hat, so wird es fortgereicht an den Willen. Der durchdringt sich damit so sehr, daß er mit dem was er in sich genommen, eins wird. Dann erst trägt er es weiter und pflanzt es auch dem Gedächtnis ein. So wird Gott in die Seele getragen und in sie gepflanzt. Und nun beginnt aus dem göttlichen Liebesquell ein Überfließen in der Seele, so daß die oberen Kräfte sich in die niederen, und die niederen sich in den äußeren Menschen ergießen und ihn emporheben über alles Niedrige, so daß sein ganzes Tun vergeistigt wird. Denn wie der Geist aus göttlichem Antrieb wirkt, so muß der äußere Mensch aus dem Antriebe des Geistes wirken. O Wunder über Wunder, wenn ich denke an die Vereinigung, die der Seele da mit Gott zu teil wird! Er macht die Seele vor Freud' und Wonne aus sich selber fließen. Denn nichts was Namen hat genügt ihr mehr. Da sie nun selber eine benannte Natur ist, so genügt auch sie selber sich nicht mehr: der göttliche Liebesquell strömt über sie und reißt sie aus sich selber los in das namenlose Wesen hinein, in ihren Urquell, in Gott. — Denn wiewohl die Kreatur ihm Namen gegeben hat, so ist er an sich doch ein

namenloses Wesen. — So gelangt die Seele auf den Gipfel ihrer Vollendung.

Nun weiter, lieben Freunde, von der edlen Bildung der Seele! Sankt Augustinus sagt: Ganz wie Gott beschaffen ist, so ist es auch die Seele. Hätte Gott sie also nicht nach seinem eigenen Vorbilde geformt, auf daß sie Gott werde vermöge der Gnade, niemals könnte sie dann auch Gott werden oberhalb aller Gnade. Wie genau sie aber nach dem Bilde der heiligen Dreifaltigkeit gebildet ist, das könnt ihr ersehen, wenn ihr Gott betrachtet:

Gott ist dreifaltig — den Personen nach, und zugleich einfach — seiner bloßen Natur nach. Gott ist an allen Stätten und an einer jeglichen ganz; das bedeutet: für Gott sind alle Stätten nur eine einzige. Gott besitzt weiter ein Vorhersehen aller Dinge und bildet alles vor in seiner Vorsehung. Das alles hat er von Natur. Ebenso ist aber auch die Seele beschaffen; auch sie ist dreifaltig — den Kräften nach, und zugleich einfach — ihrer bloßen Natur nach. Auch sie ist in allen ihren Gliedmaßen, und in einem jeglichen ganz; daher sind alle Gliedmaßen für die Seele nur eine einzige Stätte. Auch sie hat Vorsehung und bildet die Dinge vor, die ihr möglich sind. Alles, was man von Gott aussagen kann, dessen finden wir bei der Seele in etwas ein Ebenbild. Darum sagt Augustinus mit Recht: Wie Gott beschaffen ist, so ist es auch die Seele. Gott hat also der Seele Ebenbildlichkeit mit ihm selber verliehen; und besäße sie diese nicht, so vermöchte sie überhaupt nicht Gott zu werden, weder durch Gnade, noch oberhalb aller Gnade. Doch muß die Seele noch weiter ein Ebenbild sein der göttlichen Liebe und des göttlichen Wirkens. Soviel davon, wie die Seele Gott werde durch Gnade.

Die Seele, die in dieser Gottebenbildlichkeit und in der edlen Natur, die Gott ihr verliehen hat, verharrt und dazu ein Fortgehn hat zu immer höheren Stufen: wann immer sie die Leiblichkeit hinter sich läßt, in demselben Augenblicke wird ihr das ewige Leben aufgetan. Und indem wird sie auch schon von göttlichem Lichte umfangen und darin in Gott erhoben und in ihn übergebildet. Da wird eine jegliche Kraft der Seele das Abbild einer

der göttlichen Personen: der Wille das Abbild des heiligen Geistes, die Erkenntniskraft das des Sohnes, das Gedächtnis das des Vaters. Und ihre Natur wird zum Ebenbilde der göttlichen Natur. Und bleibt doch die Seele ungeteilt eins. — Das ist in dieser Sache der letzte Bescheid, zu dem mich mein Selbsterkennen befähigt.

Nun höret drittens, inwiefern die Seele Gott wird auch oberhalb aller Gnade! Was Gott ihr nämlich so verliehen hat, das soll sich nicht wieder wandeln, denn sie hat damit einen höheren Stand erreicht, wo sie der Gnade nicht mehr bedarf. In diesem Stande hat sie sich selber verloren und fließt in vollem Strome in die Einheit der göttlichen Natur.

Wohl! nun wird man fragen, wie es um die verlorene Seele stehe: ob sie sich denn wiederfinde, oder nicht? Darauf will ich antworten, wie es mich dünkt: nämlich daß sie sich wiederfinde, und zwar an dem Punkte, wo ein jegliches vernunftbegabte Wesen sich seiner selbst bewußt wird. Denn wenn sie auch sinkt und sinkt in der Einheit des göttlichen Wesens, sie kann doch nimmer auf den Grund kommen. Darum hat ihr Gott ein Pünktlein gelassen an dem kehrt sie sich wieder um, in ihr Selbst, und findet zu sich zurück und erkennt sich — als Kreatur. Das gerade ist der Seele wesentlich, daß sie ihren Schöpfer nicht zu durchgründen vermag. — Ich will nun nicht weiter von der Seele reden, denn sie hat dort in der Einheit des göttlichen Wesens ihren Namen verloren. Darum heißt sie da nicht mehr Seele, ihr Name ist: unermeßliches Wesen.

Zweitens Vom Erkennen Gottes

Ich will nun von einem lauteren Erkennen Gottes reden. An euch wende ich mich, Brüder und Schwestern, die ihr Gottes liebe Freunde und bei ihm heimisch seid. So folgt denn einer schwierigen und kunstgerechten Darlegung!

Zunächst von den Benennungen der heiligen Dreifaltigkeit! Wenn man vom Vater, vom Sohne oder vom heiligen Geiste spricht, so meint man die göttlichen Personen, wenn man von

der *Gottheit* spricht, die göttliche *Natur*. In der Gottheit sind die drei Personen vermöge der Einheit ihrer Natur. Sie verfließen, als gesonderte Person wie als Wesen, in das *göttliche Wesen*, worin sie Gottheit sind. Nicht daß die Gottheit etwas von ihnen Verschiedenes wäre: sie selber sind die Gottheit, sofern ihre Natur und Wesen nur eine ist. Sie *verfließen* in das Wesen: denn *Wesen* wird nur mit dem erfaßt, was es selber ist; es verharrt in unerschlossener Stille, und sein Tun ist nur, sich selber zu erkennen durch sich selbst.

In die Gottheit eingeflossen sind die drei Personen zu einer ungeschiedenen Einheit geworden. Da verfließt der Vater in den Sohn und der Sohn wiederum in den Vater. (Wie unser Herr Jesus Christus sagt: „Wer *mich* sieht, der sieht meinen Vater mein Vater ist in mir und ich in ihm.") Und beide verfließen sie in den heiligen Geist und der heilige Geist wiederum in sie. (Wie unser Herr Jesus Christus sagt: „Ich und mein Vater haben *einen* Geist.") Aber grade in diesem Ineinanderfließen spricht der Vater das Wort oder den Sohn und spricht sich in dem Sohne für alle Kreaturen. Und indem er sich wieder in sich selber kehrt, spricht er sich für sich selber. Damit ist der Fluß in sich selber verflossen — wie Sankt Dionysius sagt.

So ist denn dieses Ineinanderfließen in der Gottheit zugleich ein Sprechen sonder Wort und Laut, ein Hören sonder Ohren, ein Sehen sonder Augen: eine jede der Personen spricht sonder Wort sich da für jede andere — ein Verfließen, bei dem es nichts Verflossenes giebt! Läßt mich das erläutern an der edlen Menschenseele! Die weist, vor Anderen, ein Ebenbild jenes Ineinanderfließens auf: indem ihre obersten *Kräfte* und ihre einfache *Natur* einerlei Bestimmtheit an sich tragen, *verfließt* jede Kraft in die andere und *spricht* sich ihr doch zugleich sonder Wort und Laut. — Selig die Seele, die da kommt zum Anschauen des ewigen Lichts!

Wohl! nun könnte man fragen, wie es mit dem *schöpferischen Vermögen* der Personen stehe: ob es ihnen in ihrer Eigenschaft als Person oder kraft ihrer Zugehörigkeit zum Wesen zukommt? Darauf ist zu antworten: Die Drei sind da nur *ein* Gott. Nicht,

daß ihrer einer eher da wäre wie der andere: sie sind vielmehr, als von einer Natur und Wesen, nur ein schlechthin Erstes. — Das Wirken selber allerdings kommt nur der Dreifaltigkeit und nicht der Wesenseinheit zu. — Das bedarf der Erläuterung; so faßt es denn recht genau auf!

Alles Reden nimmt sich zurück in das Unreden: in dieser Weise sind die Personen eine Verkörperung des Wesens. — „Wieso kann man das ein sich Zurücknehmen nennen?" — Weil es hier weder ein Hinzugekommenes noch ein Dagewesenes giebt! Vermöge dieses Rückganges in die Wesenseinheit besitzt die Dreifaltigkeit in jeder Person das gleiche schöpferische Vermögen und hat sie alle ihre Werke vollbracht ohne selber bewegt oder von den Dingen auch nur berührt zu werden.

Noch Einiges zu dem Worte: „Die drei Personen sind eine Verkörperung des Wesens!" Zweierlei kommt darin zum Ausdruck. „Sie sind" damit wird jede Person ausdrücklich als ein Eigenwesen hingestellt, aber: „eine Verkörperung des Wesens" darin drückt sich aus, daß auch die drei Personen und die eine Natur zusammen nur ein Eigenwesen ausmachen. Seht! darin verkörpern die Personen das eine Wesen, daß jede Eigengestalt oder Person das gleiche schöpferische Vermögen besitzt; es kommt dieses Vermögen der Dreifaltigkeit nur zu, weil ihre Natur und Wesen die Einheit ist. — Darüber habt ihr nun wohl genug gehört!

„Zweierlei wurde an Gott unterschieden: Wesen und Natur. Darüber hörte ich, Herr, gern eine Belehrung." — Wesen ist reine Beziehung auf sich selber, Natur dagegen das Gemeinsame für die Personen; und doch ist beides nur eins. — „Bester Freund, bei Gottes Liebe, sage mir mehr von diesem Unterschiede!" — Versteht mich hierüber mit erleuchtetem Sinne und auferhobenem Geiste! Seht! Gott, wie er an sich ist, hat Wesen; und das Wesen wohnt in unerschlossener Stille: darum ist es ein Unbewegliches: es spricht sich nicht, es liebt nicht, es erzeugt nicht. Und doch bewegt es das Bewegliche!

Dieser Unterschied von unbewegt Ruhen und In-Bewegung-sein fällt nicht zusammen mit dem Unterschiede zwischen den gött-

lichen Personen und der göttlichen Natur — Person und Natur stellen nur ein Eigenwesen dar — das ist vielmehr der Unterschied zwischen Wesen und Natur.

Was aber göttliche Natur sei, davon ist nie ein Tropfen in eine erschaffene Vernunft gefallen! Ein Meister äußert: Gottes Natur ist Schönheit. Und ich setze hinzu: Aus also Schönem erblühet Glanz und Widerglanz: da leuchten die Personen auf, eine jede den anderen wie auch sich selber. In diesem lichtvollen Auseinandertreten vollendet sich erst die Schönheit!

„Gut denn! ich erkläre mich für befriedigt. Wie aber mit dem ewigen Worte, welches der Vater spricht: gilt das von ihm, sofern er im Wesen verbleibt?" — Nein! — „Gilt es von ihm als Person?" — Nein! — „Gilt es von des Vaters bloßer Natur?" — Sankt Augustinus bringt hierfür fünf Vergleiche, die unserm Herrn Jesus Christus wie aus dem Munde gesprochen sind: „Ich bin gekommen wie ein Wort aus dem Herzen, da heraus es gesprochen ist; ich bin gekommen wie der Schein aus der Sonne; ich bin gekommen wie die Wärme aus dem Feuer; ich bin gekommen wie ein Duft aus einer Blume; ich bin gekommen wie ein Bach aus seinem ewigen Quell." So ist also das ewige Wort ausgesprochen in der Person des Sohnes und ist doch zugleich, als Gott, mit seiner Natur in der einen göttlichen Natur verblieben!

„Nun wohl! Die heiligen Lehrer sagen, Gott sei in allen Dingen; ist Gott mit seiner Natur in allen Dingen?" — Nein. — „Ist er als Person in allen Dingen?" — Nein. — „Wie ist er denn in allen Dingen?" — Seht! Sofern die Personen in der Einheit der göttlichen Natur verharren, tragen Personen und Natur nur eine Bestimmtheit an sich, sie sind ausschließlich: göttliches Wesen. Als solches ist Gott an allen Stätten und in einer jeglichen ganz! Da nun Gott unteilbar eins ist, so sind alle Dinge und alle Stätten eine einzige Statt Gottes. So sind alle Dinge Gottes voll — voll von seinem göttlichen Wesen, ohne Unterlaß.

Dreierlei ist zu bemerken von dem göttlichen Wesen. Es muß zunächst ein schlechthin Erstes sein, welches alle Dinge auf-

recht hält. Da ist nun Gott mit seinem göttlichen Wesen in allen Dingen und hält sie aufrecht. — In der Seele aber ist er mit seinem Wesen und mit seiner Natur. Dafür ist ein lebendiges Zeugnis unser Herr Jesus Christus: der war Gott und Mensch. Der hat uns seinen hehren Leib gegeben; wer den würdig empfängt, der empfängt mit der göttlichen Person, dem Sohne, zugleich die göttliche Natur und empfängt so in einem menschliche und göttliche Natur. Darum ist Gott gewißlich dort, wo der würdig empfangen wird. Hierauf beruht es auch, daß in der Seele sich Gott selber liebt. Man wird fragen: Wie kann da Gott sich selber lieben? — Indem Gott in allen Wesen ist, bleibt er doch bei sich. Indem er bei sich ist, ist er für sich. Darum ist er, indem er in allen Wesen ist, eben damit für sich selber. Darum liebt er selber sich, mittels seiner selbst, in allen Wesen!

Zweitens ist Gott ein Einig-Eines. Dieses ist, als solches, nur durch sich selber und nicht durch ein Anderes. Wäre es durch ein Anderes, so müßte es zu dem Einen noch dieses Andere offenbar machen. Das ist aber nicht der Fall: es ist vielmehr an sich in einer solchen Tiefe und Stille, daß es, aus sich selber, überhaupt nichts zu offenbaren vermag.

Nun seht! obwohl Gott allmächtig ist, so kann man hieran doch ersehen, wie gerade sein Unvermögen sein größtes Vermögen ist: Der Gottnatur einfaches Wesen ist die Einheit. Das schlechthin Eine ist von sich aus unfähig, sich zu offenbaren. Darin liegt sein Unvermögen, und dieses Unvermögen ist die Einheit selber; die Einheit aber ist gerade Gottes größtes Vermögen! — Da also diese selber ihr Wesen zu offenbaren nicht im stande war, so haben die drei Personen das übernommen, die dazu in der Einheit ihrer Natur und ihres Wesens alle gleiches Vermögen besitzen. Und niemandem haben sie es mehr offenbart wie sich selber, wie denn jene Wesenseinheit zugleich auch ihr Wesen ist.

Drittens einet und beschließt das Wesen alles in sich. In diesem Allumschließen hat Gottvater seinen Namen eingebüßt — ohne daß er darum aufhörte, als Person der Vater zu sein; das ist aber bereits eine Bestimmtheit. Das Gleiche gilt von den beiden

anderen Personen. — In diesem Allumschließen löst Alles sich in Alles, denn da hält Alles Alles in sich beschlossen. In sich selber aber bleibt es für sich ein Unbeschlossenes.

Da erhebt sich die Frage, wie denn das Erste alles in sich beschlossen halte? Folgendes zur Antwort: Alle Dinge sind — in endlicher Gestalt — in die Zeit entflossen, und sind dabei doch — in unendlicher Gestalt — in der Ewigkeit verblieben. Da sind sie Gott in Gott. Nehmt dafür ein Gleichnis! Denken wir uns einen Meister, der alle Kunst in sich hätte. Wenn der aus jeder seiner Künste ein Werk ausführte, so behielte er dennoch alle seine Kunst in sich selber beschlossen: im Meister genommen sind auch alle seine Künste: Meister. So hält jenes Erste aller Dinge Urbilder in sich beschlossen. Das bedeutet es, die Dinge seien Gott in Gott.

„Auf welche Weise aber fließen die Dinge in ihren Urquell zurück?" — Das geht so zu. In die menschliche Natur aufgenommen ändern alle Kreaturen ihren Namen und werden geadelt, denn in ihr verlieren sie ihre eigene Natur und gelangen in den Ursprung zurück. Das geschieht auf zwiefache Weise. Einmal hat die menschliche Natur das Vermögen, durch Geisteswerk diese Veredelung zu vollbringen, denn im Geisteswerk fließt der Geist in seinen Urquell zurück. Und zweitens: Was der Mensch als Speise und Trank in sich aufnimmt, das wird irgendwie Fleisch und Blut in ihm. Es ist nun der Glaube des Christen, daß dieser sein Leib am jüngsten Tage wiedererstehen soll. Da erstehen auch alle Dinge, nicht an sich selber, wohl aber an dem, der sie in sich gewandelt hat. Da werden auch sie vergeistet, und wird da nur ein Geist, und fließen mit dem Geiste wieder in den Urquell. Daran ersieht man, wie in der menschlichen Natur jegliche Kreatur einen Ewigkeitscharakter erhält. Daran ersieht man auch die Treue, die Güte und ganze Liebe Gottes, der von dem, was seinem treuen Knechte zugehört, nichts will ausgeschlossen wissen: ganz und gar will er ihn zu sich nehmen! Darum hat er Jedes in Jedem beschlossen. Da ist alles Eins, ein einziges: Alles in Allem.

Weiter wird gefragt: „Wie das zu denken sei, daß die zweite Person, der Sohn, in Mariens reinen Leib gesandt ward und menschliche Natur an sich nahm, und dabei doch nie aufhörte, beschlossen zu bleiben in des Vaters Schoße?“ — Darüber ist folgendes zu sagen.

Ohne Unterlaß hat der Vater den Sohn geboren, gebiert er ihn und wird er ihn gebären, diese Geburt ist ewiglich an ihm gewesen. Darum, als der Sohn menschliche Natur an sich nahm, auch in jenem Augenblicke gebar ihn der Vater. Dies die eine Antwort.

Versteht es nun in einem andern Sinne! Der Sohn ist die Selbsterfassung des Vaters und ist — in dem Vater — der Bildner aller Dinge. Darum, wäre dieser Bildner nicht von Ewigkeit her tätig gewesen, so wäre es dem Vater unmöglich gewesen, in jenem bestimmten Augenblicke etwas zu erwirken: Während der Gottessohn menschliche Natur an sich nahm in Mariens Leibe, war er zugleich im Vater der Bildner aller Dinge. So die zweite Beantwortung.

Nun nehmt es drittens abermals in einem anderen Sinne! Der Sohn hat am Wesen nicht weniger teil wie der Vater und der heilige Geist, er hat es mit ihnen gemein. Darum ist auch der Sohn, im Verhältnis zu dieser ihrer einheitlichen Natur und Wesen, etwas Einbeschlossenes: die Einheit ist das Umschließende, die Personen das von ihr Umschlossene. Wenngleich ja die Personen in ihrem Auseinandertreten eine jede sich als ausgesprochene Sonderpersönlichkeit behaupten, so kommt ihnen in dieser Umschlingung und Umschließung doch nur eine Eigenschaft zu, die Eigenschaft der einen göttlichen Natur! Und da der Sohn diese mit dem Vater und dem heiligen Geiste gemein hat, so macht auch er, als dieser Einbeschlossene, mit ihnen zusammen nur ein Eigenwesen aus. Solcherweise war der Sohn nie eine Stunde geschieden vom Vater. Hiermit schließe ich diese dreifache Klarstellung der Frage.

Daß Gott in seinem reinen Gottesglanze nie weder Zu- noch Abnahme erfahren hat, geht aus diesem Bescheide mit aller Deutlichkeit hervor. — Soviel vom Erkennen Gottes wie auch von der edlen Bildung der Seele.

Drittens Vom Einswerden Gottes und der Seele

Laßt uns nun reden vom Einswerden der Seele mit Gott! Eine Richtung unter den Meistern lehrt, nichts eine die Seele so sehr wie das Erkennen. Dagegen behaupten andere eben das von der Liebe. Und wieder eine dritte Richtung lehrt, nichts eine sie so sehr wie das wirkliche Erfühlen. Fragen wir uns zunächst: Worin hat jede dieser drei Betätigungen ihren Stand? Nun! zunächst hat jede ihren Bestand für sich. Aber: in der höchsten Betätigung ihrer Sondereigenschaft, da ist jede der anderen so nahegerückt, daß es mit ihnen fast so steht, als wären sie auch so ein Ding, das dreifaltig wäre und doch von einer Natur! Ganz so steht es nun zwar nicht; wohl aber hebt, auf dem Gipfel ihrer Eigenbetätigung wie ihres Aneinanderrückens, das Erkennen die Liebe und die Liebe das Fühlen empor. Wobei jedoch jede in ihrem Sonderstande tätig ist: das Erkennen veredelt die Seele zu Gott hin, die Liebe eint sie mit Gott, und das wirkliche Erfühlen vollendet sie in Gott. Diese drei Betätigungen lassen die Seele aus der Zeitlichkeit emporwachsen in die Ewigkeit. Da steht der Geist in vollendeter Lauterkeit und genießt in seinem Urquell jedwede Freude. So hat also die Liebe und die Süßigkeit des Erfühlens den Geist aus sich herausgelockt — an dem bloßen Fünklein in ihm! — Welche Wonne hat die Seele da? Davon kann ich nur soviel sagen: der Blick, der ununterbrochen aus dem Geiste in die bloße Gottheit dringt, der Fluß, der ununterbrochen aus der Gottheit in das bloße Wesen des Geistes fließt, das ist nur ein Bilden, welches den Geist so ganz in Gott umbildet und mit ihm eint, daß er als Gleicher vom Gleichen empfängt! Welche Wonne der Geist in dieser Umhegung fühlt, das geht über alle Fassungskraft. Ich kann auch überall davon nichts sagen, als daß der Geist da gestellt ist auf den Gipfel seiner Macht und Herrlichkeit.

Nun wird man sagen: „Das ist ja alles schön und gut, lieber Freund! wie aber komme ich zu der Vollendung, von der du geschrieben hast?" — Seht, das geht so zu! Gott — ist was er ist;

und was er ist, das ist auch mein; und was mein ist, das liebe ich; und was ich liebe, das liebt mich wieder und zieht mich in sich; und was mich in sich gezogen hat, das bin ich mehr als ich selber. Also lieben müßt ihr Gott, dann werdet ihr auch Gott mit Gott!

Weiter will ich davon nicht reden. Wohl aber will ich euch noch über ein tugendhaftes Leben etwas sagen, damit ihr wißt, wie ihr zu der Vereinigung kommen könnt. — Denn wer zu Gott kommen will, der muß ihm für alles, was der an ihm getan, einen Entgelt geben. Dazu bedarf er einer Tugend, die heißt Gerechtigkeit. In der sind alle Tugenden beschlossen. Er muß ferner ledig und frei sein, innerlich wie äußerlich. Worin besteht die Freiheit eines vergotteten Menschen? — Darin, daß er sich selber nichts sei, noch auch etwas für sich begehre, sondern nur: daß alle seine Werke Gott zum Lobe gereichen! Zweierlei Art von Freiheit beachtet an den willigen Armen! Erstens lassen sie fahren Freunde, Güter und Ehre der Welt und steigen hinab in das Tal der Demut. Damit steht der willige Arme in seiner äußeren Freiheit und sucht nicht mehr Trost bei vergänglichen Dingen. Da folgen dann Verschmähung und Bitternis von seiten der Welt. Wohlan, lieben Kinder, stehet fest in dem Tale, in das ihr hinabgestiegen seid; schmähen euch die Kinder der Welt, so fallet nicht! Stehet fest in Christo, denkt nicht an euch und beherziget die Worte, die unser lieber Herr Christus spricht: „Der Knecht ist nicht über dem Herrn, hasset euch die Welt, so wisset, daß sie mich gehaßt hat eher denn euch!“ Vielmehr sollt ihr das alles mit innigem Danke von Gott hinnehmen, ja euch desselben unwürdig dünken: so erst habt ihr auf euch selbst verzichtet!

Sodann von der Freiheit des Geistes: In der Weise frei soll der Mensch sein, daß er keinerlei Schuld oder Unvollkommenheit in sich finde. In der Weise zweitens frei, daß er an allem, was Namen hat, nicht hafte, noch dieses an ihm. Und abermals in der Weise frei soll er sein, daß er bei allen seinen Werken es nicht auf Lohn absehe von Gott, sondern bloß darauf: daß Gott damit verherrlicht werde. Und als Letztes und Höchstes: in der Weise frei soll er sein, daß er sein eigen Selbst vergesse und mit allem, was

er ist, zurückfließe in den grundlosen Abgrund seines Urquells. — So thun die willigen Armen, die hinabgestiegen sind in das Tal der Demut. Sie befolgen eigentlich das Wort unseres Herrn: „Wer zu mir kommen will, der verzichte auf sich selbst und hebe sein Kreuz auf und folge mir." Die auf sich selbst verzichtet haben und Gott nachfolgen, von Allem gelöst, wie könnte da Gott umhin: er muß seine Gnade in die Seele gießen, die in ihrer Liebe sich selber so ganz vernichtet hat. Und er gießt auch seine Gnade in sie und begnadet und erfüllt sie mit sich selber. Da schmückt Gott die Seele mit sich selber, wie man das Gold schmückt mit einem edlen Stein. Darnach erhebt er die Seele in das Anschauen seiner Gottheit. In der Ewigkeit geschieht das, nicht in der Zeit. Doch hat sie schon in der Zeit einen Vorgeschmack davon in dem, was ich hier von einem heiligen Leben gesagt habe. Das habe ich darum getan, damit ihr wisset, daß niemand zu seiner Vollendung kommen kann, im Erkennen wie im Leben, er folge denn dem Vorbilde der willigen Armut oder — sei innerlich solchen Armen gleich. Das ist für alle Menschen das Beste.

Nun loben wir Gott um seine ewige Güte und bitten ihn, daß er uns an unserem Ende bei sich aufnehme. Dazu helf uns der Vater, der Sohn und der heilige Geist! Amen.

Von dem Sohne / Predigt über 1. Johannesbrief 4, 9

Darin ist Gottes Liebe an uns erzeigt und erschienen, daß er seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn (das heißt mit und in ihm) leben sollen."

Wenn wo ein reicher König wäre, der eine schöne Tochter hätte, und gäbe die eines armen Mannes Sohne zum Weibe, so würden alle, die zu dem Geschlechte gehören, dadurch erhoben und geadelt. So sagt auch ein Meister: Daß Gott Mensch geworden ist, dadurch ist der ganze menschliche Stamm erhöht und geadelt; darum mögen wir uns wohl freuen, daß Christus, unser Bruder, aus eigener Kraft über alle Chöre der Engel emporgefahren ist und zur rechten Hand des Vaters sitzet! Der Meister hat etwas Gutes gesagt, aber wahrlich, ich gebe nicht viel darauf! Was hülfe es mir, hätt' ich einen Bruder, der ein reicher Mann ist, und ich wäre dabei ein armer Mann? Was hülfe es mir, hätt' ich einen Bruder, der ein weiser Mann ist, und ich wäre dabei ein Tor?

Ich sage etwas anderes, was näher trifft: Gott ist nicht allein Mensch geworden, er hat menschliche Natur angenommen. Es ist bei den Meistern gemeine Meinung, die Menschen seien einer wie der andere in ihrer Menschennatur. Aber ich behaupte zuversichtlich: Alles Gute, was alle Heiligen besessen haben und Maria, Gottes Mutter, und Christus nach seiner Menschlichkeit, das ist in dieser Natur auch mein eigen! Nun könntet ihr mich fragen: „Wenn ich in dieser Natur schon alles das besitze, was Christus nach seiner Menschlichkeit mir zu bieten vermag, wovon kommt es dann, daß wir Christus so hoch stellen und ihn verehren als unsern Herrn und unsern Gott?" Das kommt davon, weil er ein Bote gewesen ist von Gott zu uns und uns unsere Seligkeit gebracht hat: Die Seligkeit, die er uns gebracht hat, die war unser! Indem der Vater den Sohn gebiert in seinem innersten Grunde, indem entquillt auch diese Natur. Diese eine und selbe Natur ist

ein Einiges und Einfaches. Es mag hier wohl noch eine Bestimmtheit daran hervorlugen und ihr anhaften: das ist aber dieses Eine nicht!

Ich sage ein Weiteres, und das ist schon schwerer. Wer in dieser reinen Natur, von allem Trennenden frei, dastehn soll, der muß sich aller Personen entschlagen haben, so daß er dem Menschen, der jenseits des Meeres ist und den er nie mit Augen gesehen hat, alles Gute genau so gönne wie dem, der bei ihm und sein vertrauter Freund ist. Solange du vollends deiner eigenen Person mehr Gutes gönnst als jenem Menschen, den du nie gesehen, so bist du ganz verkehrt, und nie hast du noch, auch nicht den kleinsten Augenblick, in diesen einfaltigen Grund hineingelugt. Du hast vielleicht in einem blassen Gedankenbilde die Wahrheit geschaut wie in einem Gleichnis, aber das Beste hast du nie besessen! — Zweitens mußt du reines Herzens sein. Das Herz allein ist rein, das alle Erschaffenheit zu nichte gemacht hat. — Und drittens mußt du frei geworden sein vom „Nicht". Man streitet darüber, was in der Hölle so brenne? Die Meister antworten übereinstimmend: Das tut der Eigenwille! Aber ich behaupte: Das „Nicht" brennt in der Hölle. Ein Gleichnis! Angenommen, man nähme eine brennende Kohle und legte die auf meine Hand. Spräche ich da, die Kohle brenne meine Hand, so tät ich ihr sehr unrecht. Soll ich es eigentlich bezeichnen, was mich brennt: das „Nicht" tut es! Weil die Kohle etwas in sich hat, was meine Hand nicht hat. Seht! eben dieses „Nicht" brennt mich. Hätte aber meine Hand alles das in sich, was die Kohle ist und leistet, so besäße sie ganz und gar Feuernatur. Wenn man dann alles Feuer nähme, was je gebrannt hat, und schüttete es auf meine Hand, es könnte mir nicht weh thun. In derselben Weise behaupte ich: Indem Gott und alle die, welche in voller Seligkeit Gott schauen, etwas in sich haben, was die nicht haben, die von Gott geschieden sind: dieses Nicht allein peinigt die Seelen mehr, die in der Hölle sind, als der Eigenwille oder irgend welches Feuer. Soweit dir „Nicht" anhaftet, soweit bist du unvollkommen. Darum, wollt ihr vollkommen sein, so müßt ihr frei geworden sein von allem Nicht!

Weiter nun sagt das Wort, welches ich vorgelesen habe: „Gott hat seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt.“ Das dürft ihr nicht von der äußeren Welt verstehn, wie er gleich uns aß und trank: ihr müßt es verstehen von der inneren Welt! So wahr der Vater aus seiner einigen Gottnatur heraus den Sohn gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes! Und das ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund, hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt! Wer in diesen Grund je auch nur einen Augenblick hineingelugt hat, dem sind tausend Dukaten roten geschlagenen Goldes wie ein falscher Heller. Aus diesem innersten Grunde heraus sollst du alle deine Werke wirken, ohne ein Warum. Ich behaupte entschieden: solange du deine Werke verrichtest um des Himmelreichs, um Gottes oder um deiner Seligkeit willen, also von außen her, so bist du wirklich nicht auf dem Rechten. Man kann es ja wohl mit dir aushalten, doch das Beste ist das nicht. Denn wahrlich! wer da wähnt, in Versunkenheit, Andacht, schmelzenden Gefühlen und sonderlichem Anschmiegen mehr von Gott zu haben als beim Herdfeuer oder im Stalle: da tust du nichts anderes, als ob du Gott nähmest und wickeltest ihm einen Mantel um das Haupt und stecktest ihn unter eine Bank! Denn wer Gott unter bestimmten Formen sucht, der ergreift wohl diese Form, aber Gott, der in ihr verborgen ist, entgeht ihm. Nur wer Gott unter keinerlei Form sucht, der ergreift ihn, wie er in sich selber ist. Ein solcher Mensch „lebt mit dem Sohne“ — und ist selber das Leben. Wenn man das Leben fragte tausend Jahre lang: „Warum lebst du?“ wenn es überhaupt antwortete, würde es nur sagen: „Ich lebe, um zu leben!“ Das rührt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt, aus seinem Eignen quillt; darum lebt es ohne ein Warum: es lebt nur sich selber! Und fragte man einen wahrhaften Menschen, einen der aus seinem eigenen Grunde wirkt: „Warum wirkst du deine Werke?“ wenn er recht antwortete, würde er auch nur sagen: „Ich wirke, um zu wirken!“

Wo die Kreatur aufhört, da fängt Gott an. Nun begehrt Gott nichts so sehr von dir, als daß du aus dir selbst, nach deiner Be-

stimmtheit als Kreatur, ausgehest, und Gott in dir Gott sein lassest. Das geringste kreatürliche Bild, daß sich irgend in dir erbildet, ist so groß wie Gott. Warum? Es benimmt dir einen ganzen Gott! Denn im Augenblick, wo dieses Bild in dich eingeht, da muß Gott weichen mit aller seiner Göttlichkeit. Aber da dieses Bild ausgeht, da geht Gott ein. Gott begehrt das so dringend, daß du aus dir, nach deiner Bestimmtheit als Kreatur, heraustretest, als ob seine ganze Seligkeit daran läge. Ei, lieber Mensch, was schadet es dir denn, wenn du Gott gönnest, in dir Gott zu sein? Geh du aus deinem Selbst gänzlich aus um Gotteswillen, so geht auch Gott gänzlich aus dem Seinen aus um deinetwillen. Wenn diese beiden ausgehn, was da bleibt, das ist ein durchaus Einfaches. In diesem Einen gebiert der Vater seinen Sohn, in dem innersten Quellpunkte: da blüht der heilige Geist aus, und da entspringt auch in Gott ein Wille, der gehört „der Seele" zu. Solange dieser Wille unberührt steht von allen Kreaturen und aller Erschaffenheit, solange ist er frei. Christus sagt: „Niemand kommt zum Himmel, als wer vom Himmel gekommen ist." Alle Dinge sind aus Nichts geschaffen, darum ist ihr wahrer Ursprung das Nichts. Sobald sich dieser edle Wille den Kreaturen zuwendet, so verfließt er mit ihnen in das Nichts. Da fragt es sich denn, ob dieser Wille so ganz verfließe, daß er nimmer zurückkommen könne? Die Meister antworten übereinstimmend, er komme nicht zurück, soweit er bereits mit der Zeit dahingeflossen ist. Ich aber sage: Wenn sich dieser Wille auch nur einen Augenblick von sich selber und allem Geschaffenen fort wieder in seinen Ursprung kehrt, so steht er in seiner rechten freien Art und ist frei, und in diesem einen Augenblicke wird alle verlorene Zeit wiedergebracht!

Die Leute sprechen oft zu mir: „Bittet Gott für mich!" Da denke ich denn bei mir: „Warum geht ihr nur aus? warum bleibt ihr nicht bei euch selber und greifet in euern eigenen Schatz? Ihr tragt doch alle Wirklichkeit dem Wesen nach in euch." Daß wir so in uns bleiben müssen — in dem Wesen, und alle Wirklichkeit zu eigen besitzen, ohne Vermittelung und Unterschiedenheit, in rechter Seligkeit, dazu helf uns Gott! Amen.

Vom getreuen Knechte / Predigt über Matthäus 25, 23


m heiligen Evangelium lesen wir das Wort unseres Herrn: „Wohlan, geh ein, du guter und getreuer Knecht, in die Freude deines Herrn! Weil du getreu gewesen bist über Kleines, will ich dich setzen über all mein Gut."
Bemerket wohl die Bezeichnung, die unser Herr gebraucht: „Du guter Knecht!" Hat er doch in einem anderen Evangelium einem Jünglinge, der ihn ansprach und ihn gut nannte — dem hat er doch erwidert: „Warum nennst du mich gut? ist doch niemand gut als Gott allein!" Und das ist auch wirklich wahr! Alles was erschaffen ist: sofern es auf sich selber steht, ist es nicht „gut"; es gibt nichts Gutes als Gott allein! Hat also Gott seinem egenen Worte widersprochen? Nein, keineswegs! Und höret wieso!

Soweit der Mensch sich selbst verleugnet um Gottes willen und eins wird mit Gott, soweit ist er mehr Gott als Kreatur: Wenn er von seinem Selbst gänzlich frei geworden ist, und er niemandem mehr angehört, für nichts mehr lebt als allein für Gott, dann ist er wahrlich durch Gnade dasselbe, was Gott von Natur ist, und Gott weiß bei sich von keinerlei Unterschied zwischen ihm und diesem Menschen. Ich sagte „durch Gnade". Gott ist gut und dieser Mensch ist gut; wie Gott von Natur, so ist jener durch Gnade gut: Gottes Leben und Wesen ist allzumal in ihm. Darum hat er ihn „gut" genannt; gut ist dieser Knecht vor Gott mit keiner anderen Güte, als mit der Gott es selber ist! Ich habe bei anderen Gelegenheiten gesagt, Gottes Leben und Wesen sei auch in einem Steine, einem Stück Holz oder in anderen Kreaturen, die doch nicht selig sind. In diesem Knechte aber ist Gott in einer anderen Weise, wovon dieser selig ist und gut. Denn er ist in ihm zu seiner eigenen Wonne: er lebt in ihm und durch ihn so selig und bewußt, wie in sich und durch sich selber. Davon ist dieser selig und gut, und in diesem Sinne sagt unser Herr:

stimmtheit als Kreatur, ausgehest, und Gott in dir Gott sein lassest. Das geringste kreatürliche Bild, daß sich irgend in dir erbildet, ist so groß wie Gott. Warum? Es benimmt dir einen ganzen Gott! Denn im Augenblick, wo dieses Bild in dich eingeht, da muß Gott weichen mit aller seiner Göttlichkeit. Aber da dieses Bild ausgeht, da geht Gott ein. Gott begehrt das so dringend, daß du aus dir, nach deiner Bestimmtheit als Kreatur, heraustretest, als ob seine ganze Seligkeit daran läge. Ei, lieber Mensch, was schadet es dir denn, wenn du Gott gönnest, in dir Gott zu sein? Geh du aus deinem Selbst gänzlich aus um Gottes willen, so geht auch Gott gänzlich aus dem Seinen aus um deinetwillen. Wenn diese beiden ausgehn, was da bleibt, das ist ein durchaus Einfaches. In diesem Einen gebiert der Vater seinen Sohn, in dem innersten Quellpunkte: da blüht der heilige Geist aus, und da entspringt auch in Gott ein Wille, der gehört „der Seele" zu. Solange dieser Wille unberührt steht von allen Kreaturen und aller Erschaffenheit, solange ist er frei. Christus sagt: „Niemand kommt zum Himmel, als wer vom Himmel gekommen ist." Alle Dinge sind aus Nichts geschaffen, darum ist ihr wahrer Ursprung das Nichts. Sobald sich dieser edle Wille den Kreaturen zuwendet, so verfließt er mit ihnen in das Nichts. Da fragt es sich denn, ob dieser Wille so ganz verfließe, daß er nimmer zurückkommen könne? Die Meister antworten übereinstimmend, er komme nicht zurück, soweit er bereits mit der Zeit dahingeflossen ist. Ich aber sage: Wenn sich dieser Wille auch nur einen Augenblick von sich selber und allem Geschaffenen fort wieder in seinen Ursprung kehrt, so steht er in seiner rechten freien Art und ist frei, und in diesem einen Augenblicke wird alle verlorene Zeit wiedergebracht!

Die Leute sprechen oft zu mir: „Bittet Gott für mich!" Da denke ich denn bei mir: „Warum geht ihr nur aus? warum bleibt ihr nicht bei euch selber und greifet in euern eigenen Schatz? Ihr tragt doch alle Wirklichkeit dem Wesen nach in euch." Daß wir so in uns bleiben müssen — in dem Wesen, und alle Wirklichkeit zu eigen besitzen, ohne Vermittelung und Unterschiedenheit, in rechter Seligkeit, dazu helf uns Gott! Amen.

Vom getreuen Knechte / Predigt über Matthäus 25, 23



m heiligen Evangelium lesen wir das Wort unseres Herrn: „Wohlan, geh ein, du guter und getreuer Knecht, in die Freude deines Herrn! Weil du getreu gewesen bist über Kleines, will ich dich setzen über all mein Gut."
Bemerket wohl die Bezeichnung, die unser Herr gebraucht: „Du guter Knecht!" Hat er doch in einem anderen Evangelium einem Jünglinge, der ihn ansprach und ihn gut nannte — dem hat er doch erwidert: „Warum nennst du mich gut? ist doch niemand gut als Gott allein!" Und das ist auch wirklich wahr! Alles was erschaffen ist: sofern es auf sich selber steht, ist es nicht „gut"; es gibt nichts Gutes als Gott allein! Hat also Gott seinem egenen Worte widersprochen? Nein, keineswegs! Und höret wieso!

Soweit der Mensch sich selbst verleugnet um Gottes willen und eins wird mit Gott, soweit ist er mehr Gott als Kreatur: Wenn er von seinem Selbst gänzlich frei geworden ist, und er niemandem mehr angehört, für nichts mehr lebt als allein für Gott, dann ist er wahrlich durch Gnade dasselbe, was Gott von Natur ist, und Gott weiß bei sich von keinerlei Unterschied zwischen ihm und diesem Menschen. Ich sagte „durch Gnade". Gott ist gut und dieser Mensch ist gut; wie Gott von Natur, so ist jener durch Gnade gut: Gottes Leben und Wesen ist allzumal in ihm. Darum hat er ihn „gut" genannt; gut ist dieser Knecht vor Gott mit keiner anderen Güte, als mit der Gott es selber ist! Ich habe bei anderen Gelegenheiten gesagt, Gottes Leben und Wesen sei auch in einem Steine, einem Stück Holz oder in anderen Kreaturen, die doch nicht selig sind. In diesem Knechte aber ist Gott in einer anderen Weise, wovon dieser selig ist und gut. Denn er ist in ihm zu seiner eigenen Wonne: er lebt in ihm und durch ihn so selig und bewußt, wie in sich und durch sich selber. Davon ist dieser selig und gut, und in diesem Sinne sagt unser Herr:

„Geh ein, du guter und getreuer Knecht, in die Freude deines Herrn!"

Wiefern dieser Knecht gut ist, das habe ich nun einigermaßen dargelegt: ich wende mich nun zu seiner Treue: „Weil du getreu gewesen bist über Kleines, will ich dich setzen über all mein Gut!" Wohlan denn, was ist „das Kleine", worüber dieser Knecht getreu gewesen ist? Alles, was Gott geschaffen hat im Himmel und auf Erden, alles, was er nicht selber ist, das ist ein Kleines wider ihn. Über alles dieses ist der gute Knecht getreu gewesen. Wiefern, das sollt ihr nun hören! Gott hat diesen Knecht gestellt mitten zwischen Zeit und Ewigkeit: keiner von beiden war er verhaftet, sondern er war frei kraft seiner Vernunft und kraft seines Willens! Das bewährte er auch den Dingen gegenüber: mit seiner Vernunft schritt er hinaus über alle Dinge, die Gott geschaffen hat, mit seinem Willen verzichtete er auf alle Dinge und sogar auf sich selber, kurz auf alles, was Gott geschaffen hat, was er nicht selber ist. In seiner Vernunft trug er sie empor und gab Gott in ihnen die Ehre, und überantwortete sie Gott in seine grundlose Natur; und ebenso sich selber, sofern er ein geschaffenes Wesen ist. Dort beließ er sein Ich und alle Dinge, so daß er weder dieses noch sonst ein Erschaffenes mit seinem ja auch erschaffenen Willen mehr anrührte.

Wahrlich! in jedem, der also getreu wäre, in dem fühlte Gott so unaussprechlich große Freude, wollte man ihm die rauben, man raubte ihm sein Leben, sein Dasein und seine ganze Gottheit! Aber ich sage noch mehr: Erschrecket nicht! Denn diese Freude ist euch nahe und ist in euch. Es ist keiner unter euch so unbereitet, so ungeübt, so klein an Erkenntnis oder dem so fern: er kann diese Freude in sich finden, in ihrer vollen Wirklichkeit, als Wonne und als Erkenntnis, eh ihr noch eben aus der Kirche kommt, ja während ich eben noch predige; er kann es wahrlich in sich selber finden und erleben und besitzen, so wahr Gott Gott ist und ich ein Mensch! Des seid gewiß, denn es ist wahr, und die Wahrheit selber sagt es. Und das will ich euch beweisen mit einer Geschichte, die steht geschrieben in einem Evangelium.

Unser Herr saß einmal an einem Brunnen, denn er war müde. Da kam ein Weib, die war eine Samariterin, von den Heiden, und brachte einen Krug und ein Seil mit und wollte Wasser schöpfen. Spricht unser Herr zu ihr: „Weib, gib mir zu trinken!“ Sie aber antwortete ihm und sprach: „Warum heischest du von mir zu trinken? Du bist doch von den Juden einer, und ich bin eine Samariterin: unser Bund und euer Bund haben keine Gemeinschaft miteinander!“ Da antwortete unser Herr und sprach: „Wüßtest du, wer von dir zu trinken heischt, und erkänntest die Gnade Gottes, vielleicht heischtest du von mir zu trinken, und ich gäbe dir von dem lebendigen Wasser. Wer trinkt von dem Wasser, welches ich gebe, den dürstet nimmermehr, und entspringen soll von ihm ein Brunnen des ewigen Lebens.“ Das Weib war betroffen von den Worten unseres Herrn, denn sie trat neugierig dichter zum Brunnen und sprach: „Herr, gib mir zu trinken von diesem Wasser, auf daß mich nimmer dürste!“ Da erwiderte unser Herr: „Geh und bringe deinen Mann!“ „Ich habe keinen Mann!“ versetzte sie. Da sprach unser Herr: „Weib, du sprichst wahr: gehabt aber hast du fünf Männer und den du nun hast, der ist nicht dein Mann.“ Da ließ sie Seil und Krug fallen und rief aus: „Herr, wer bist du? Da steht geschrieben: wenn der Messias kommt (den man heißt Christus), der wird uns alle Dinge lehren und uns die Wahrheit kund tun!“ „Weib,“ erwiderte unser Herr, „ich bin es — der mit dir spricht.“ Und dieses Wort erfüllte all ihr Herz. „Herr,“ fragte sie, „unsere Eltern haben unter den Bäumen gebetet, auf diesem Berge, und eure Eltern, aus der Judenheit, die haben im Tempel gebetet: welche von beiden beten Gott am richtigsten an, und welches ist die rechte Stätte? Weise mich das!“ Da sprach unser Herr: „Weib, die Zeit wird kommen, und sie ist jetzt da, wo die wahren Anbeter nicht mehr bloß auf dem Berge oder im Tempel beten werden, sondern im Geiste und in der Wahrheit beten sie den Vater an. Denn Gott ist ein Geist und wer ihn anbeten will, der muß ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Solche Anbeter sucht der Vater!“ — Das Weib aber ward davon Gottes so voll, daß sie überfließend und überquellend

ward vor der Fülle Gottes, und hub an zu predigen und zu rufen mit lauter Stimme und wollte alles, was sie nur mit Augen sah, zu Gott bringen und Gottes so voll machen, wie sie selber erfüllt war.

Seht, so geschah ihr, als sie „ihren Mann" herzugeholt hatte. Nimmermehr gibt sich Gott der Seele offenkundig, ganz und rückhaltlos, wenn sie nicht den Mann in der Seele herzubringt: ihren freien Willen. „Weib," so sagt unser Herr, „du sprichst wahr, fünf Männer hast du gehabt, die sind tot!" Welches waren die fünf Männer? Die fünf Sinne! Mit denen hatte sie gesündigt und darum waren sie tot. „Und den du nun hast, der ist nicht dein!" Das war ihr freier Wille, der gehörte ihr nicht, denn er war gebunden in Todsünden, und sie hatte keine Macht über ihn: wessen man nicht mächtig ist, das gehört einem nicht; es gehört mehr dem, der die Macht hat.

Ich sage aber weiter: Wenn der Mensch seines freien Willens mächtig ist (in der Gnade), und bereit, ihn zu einen mit dem Willen Gottes, und zwar gänzlich und zu ungeschiedener Einheit, so braucht er nur mit dem Weibe zu sprechen: „Herr, weise mich, wo soll ich beten und was muß ich tun, damit ich dir in Wahrheit lieb werde!" — und Jesus „antwortet", das heißt, er offenbart sich in seiner vollen Wahrheit, ganz so wie er ist, und erfüllet den Menschen so über die Maßen, daß er ausströmend und überquellend wird von der übervollen Fülle Gottes, wie es in kurzem dem Weibe am Brunnen erging, die vorher gar ungeschickt dazu war. Und so sage ich es denn abermals: Niemand hier ist so unbereitet, so ungelehrt oder so ungeschickt dazu, ist er nur bereit seinen Willen, durch Gottes Gnade, lauter und rückhaltlos zu einen mit dem Willen Gottes, so braucht er nur in seinem Herzen zu sprechen: „Herr, weise mir deinen lieben Willen und stärke mich, den zu erfüllen!" — und Gott tut es, so wahr er lebt! und spendet ihm genau in derselben reichlichen Fülle, wie er nur irgend diesem Weibe gespendet hat. Seht! dem Schlichtesten, dem Kleinsten unter euch allen kann dies von Gott zu teil werden, eh er noch eben aus der Kirche tritt, ja während ich eben noch pre-

dige — wirklich! so wahr Gott lebt, und ich ein Mensch bin! Und darum sage ich: Erschrecket nicht! diese Freude ist euch nicht fern, wenn ihr sie weislich sucht.

Und nun komme ich zurück auf das Wort unseres Herrn. „Weil du getreu gewesen bist über Kleines, darum will ich dich setzen über all mein Gut“: Was ist das, des Herrn Gut? — Das Gute, wie es zerspreitet und ausgeteilt ist auf alle Dinge, alle Kreaturen, die ja alle gut sind von seiner Güte, im Himmel und auf Erden! Denn niemand ist anders gut, besitzt anders Güte oder Gutes als von ihm allein: sein ist alles Gute. Auch alles, was man von Gott aussagen, erkennen, erfassen, erforschen und beweisen mag, gehört alles noch zum „Gut“ des Herrn. Und hierüber insgesamt will er diesen Knecht setzen, weil er selber gut ist und getreu gewesen ist über Kleines. Über all dies Gut ist er nun Herr — und noch ein Anderer: und doch sind beide dasselbe, doch ist nur ein Selbstseiendes, nicht mehr ein Dieses oder Jenes, nicht mehr ein Hier oder Dort.

„Ich will dich setzen über all mein Gut“, als wollte er sagen: „Laß hinter dir alles erschaffene, alles zerteilte, alles zerstückte Gute, über dem allen will ich dich einsetzen in das ungeschaffene, ungeteilte, unzerstückte Gut, welches ich selber bin!“ Darum spricht er auch: „Geh ein in die Freude deines Herrn!“ recht als ob er sagen wollte: „Geh aus aller Freude, die eine vereinzelte ist, die ihr Wesen nicht in sich selber hat, in die ungeteilte Freude, die, was sie ist, in und aus sich selber ist!“ Die aber ist keine andere als die Freude „des Herrn“. — „Die Freude des Herrn“, eine wunderliche Rede! Wie will man von dem berichten oder auch nur sprechen, was niemand fassen noch erforschen mag? Merket immerhin etwas davon! „Die Freude des Herrn“ ist der Herr selber, gar nichts anderes. Und „der Herr“ ist: lebendige, wesenhafte, schlechthin seiende Vernunft, die sich selber zum Gegenstande hat, und — ewig dieselbe — nur in sich selber ist und lebt! Hier habe ich ihm keinerlei Bestimmung beigelegt, sondern habe ihm alle Bestimmtheit abgenommen: so wie er selber einzig die Bestimmtheit der Bestimmungslosigkeit ist, und lebt, und ist, und selig ist,

weil er ist. Seht! dies ist „die Freude des Herrn“ und „der Herr“ selber, und hierin hat er diesen Knecht eingehen heißen, als er sprach: „Geh ein, du guter und getreuer Knecht, in die Freude deines Herrn! Weil du getreu gewesen bist über Kleines, will ich dich setzen über all mein Gut.“

Daß wir auch gut werden mögen und getreu, so daß auch uns unser Herr eingehen heiße, und wir ewiglich ihm innebleiben und er uns, dazu helfe uns Gott! Amen.

Gottes Reich ist nahe / Predigt über Lukas 21, 31

Ihr sollt wissen, daß das Reich Gottes nahe bei uns ist!" spricht unser lieber Herr. Ja: es ist in uns! Auch Sankt Paulus sagt: unser Heil sei uns näher, als wir glauben.

Also wissen sollt ihr es, wie nahe uns das Reich Gottes ist: wir müssen uns den Sinn dieser Forderung sorgfältig klarmachen! Wenn ich ein König wäre und wüßte es selber nicht, so wäre ich nicht König. Wenn ich aber die feste Überzeugung habe, daß ich König bin, und alle Menschen mit mir dieser Meinung wären, und ich wüßte für gewiß, daß alle Menschen das glaubten, so bin ich ein König, und alle Schätze des Königs sind mein. Mangelte mir aber eines dieser drei Stücke, dann kann ich nicht König sein. Ebenso ist auch unsere Seligkeit daran geknüpft, daß man das höchste Gut, Gott selber, wisse und kenne! Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die für Gott durch und durch empfänglich ist. Ich bin des so gewiß wie ich lebe, daß nichts mir so nahe ist wie Gott: Gott ist mir näher, als ich mir selber bin. Mein Dasein hängt daran, daß Gott mir nahe und gegenwärtig ist! Er ist es ja auch einem Steine, einem Stück Holz aber sie wissen es nicht. Wüßte das Holz um Gott und würde sich bewußt, wie nahe er ihm ist, so wie der höchste Engel sich dessen bewußt ist, das Holz besäße dieselbe Seligkeit wie der höchste Engel! Darum ist der Mensch seliger wie ein Stück Holz, weil er Gott erkennt und es weiß, wie nahe ihm Gott ist. Er genießt um so mehr Seligkeit, je mehr, und um so weniger, je weniger er sich dessen bewußt ist. Nicht davon ist er selig, daß Gott in ihm ist und ihm so nahe ist und er Gott hat, sondern nur davon, daß er Gott erkennt: wie nahe der ihm ist, und Gott ihm lieb und gegenwärtig ist.

„Der Mensch soll erkennen, daß Gottes Reich nahe ist." Wenn ich nachdenke über Gottes Reich, das macht mich oft verstummen ob seiner Unermeßlichkeit. Denn Gottes Reich das

ist Gott selber mit allem seinem Reichtume. Gottes Reich ist kein kleines Ding: wenn man alle Welten überdächte, die Gott erschaffen könnte, das ist sein Reich nicht! In welcher Seele immer „Gottes Reich" aufgeht und ihr sichtbar wird, der darf man nicht mehr predigen noch sie belehren wollen: sie wird davon hinreichend belehrt und des ewigen Lebens versichert. Wer da weiß und erkennt, wie nahe ihm Gottes Reich ist, der kann mit Jakob sprechen: „In dieser Stätte ist Gott — und ich wußte es nicht!"

In allen Kreaturen ist Gott uns gleich nahe. Der weise Mann sagt: Gott hat seine Netze und Stricke auf alle Kreaturen ausgespreitet, so daß man ihn in einer jeden finden und erkennen kann — wenn man es nur wahrnehmen will! Der nur erkennt Gott recht, sagt ein Meister, wer seiner in Allem gleich inne wird. Gott in Furcht dienen, ist gut; ihm aus Liebe dienen, ist besser: aber wer Liebe und Furcht zu verbinden weiß, das ist das Allerbeste. Ein Leben der Rast und der Ruhe, in Gott geführt, ist gut; ein Leben voller Schmerzen, in Geduld gelebt, ist besser: aber Rast zu haben in einem Leben voller Schmerzen, das ist das Allerbeste. Es gehe einer über Feld und spreche sein Gebet und werde Gottes inne, oder er sei in der Kirche und werde Gottes inne: wird er Gottes darum mehr inne, weil er an einer rastlichen Stätte weilt, so rührt das von seiner Unvollkommenheit her, nicht geschieht es von Gottes wegen. Denn Gott ist der gleiche in allen Dingen und an allen Stätten, und immer bereit, sich in gleicher Weise zu geben, soweit das an ihm liegt; und der nur hat Gott wirklich gefunden der ihn überall in gleichem Maße findet.

Sankt Bernhard sagt: Warum erkennt mein Auge den Himmel und nicht meine Füße? Deshalb, weil mein Auge dem Himmel ähnlicher ist wie meine Füße. Soll meine Seele Gott erkennen, so muß sie wie der Himmel sein. Was nämlich bringt die Seele dahin, daß sie Gott in sich erkenne, und einsehe, wie nahe Gott ihr ist? Doch Folgendes! Der Himmel leidet keinen fremden Eindruck; kein Schmerz und Not, nichts, was ihn außer sich bringen könnte, kann in ihn dringen. So gefestet und bestätigt

muß auch die Seele sein, wenn sie Gottes inne werden soll. So daß nicht in sie zu dringen vermag weder Hoffnung noch Furcht, weder Freude noch Kummer, weder Liebe noch Leid, noch irgend etwas, was sie außer sich bringen könnte. Der Himmel ist ferner an allen Orten gleich weit von der Erde. So soll auch die Seele gleich fern sein von allen irdischen Dingen, so daß sie dem einen nicht näher stehe wie dem anderen. Sie soll sich gleich bleiben in Liebe und Leid, im Besitzen und im Entbehren: was es auch sei, sie soll dazu gänzlich gestorben, gelassen und hoch erhaben stehn. Der Himmel ist rein und von ungetrübter Klarheit, ihn rührt nicht Zeit noch Raum. Nichts Körperliches hat darin eine Stätte, und er ist auch nicht in die Zeit einbegriffen: seine Umdrehung geschieht unglaublich schnell, sein Lauf ist selber zeitlos, aber von seinem Laufe kommt die Zeit. Nichts hindert die Seele so sehr, Gott zu erkennen, als Zeit und Raum! Zeit und Raum sind immer Stückwerk, Gott aber ist Eines. Soll also die Seele Gott überhaupt erkennen, so muß sie ihn erkennen oberhalb der Zeit und oberhalb des Raumes. Denn Gott ist weder Dieses noch Jenes, wie diese mannigfaltigen Dinge: Gott ist Eines! Soll die Seele Gott sehen, so darf sie nicht zugleich den Blick auf irgend welche Dinge richten, die in die Zeit gehören. Denn während Zeit und Raum oder sonst dergleichen Bilder ihr Bewußtsein erfüllen, vermag sie unmöglich Gott gewahr zu werden. Soll das Auge die Farbe gewahren, so muß es selber aller Farben zuvor entkleidet sein. Soll die Seele Gott gewahren, so darf sie mit dem Nichts nichts gemein haben. Wer Gott sieht, der erkennt auch, daß alle Kreaturen Nichts sind. Wenn man eine Kreatur gegen die anderen hält, so scheint sie schön und ist etwas: hält man sie aber gegen Gott, so ist sie nichts.

Ich sage weiter: soll die Seele Gottes gewahr werden, so muß sie auch ihr Selbst vergessen und sich selber verlieren. Denn solange sie sich selber sieht und weiß, solange sieht und gewahrt sie Gott nicht. Wenn sie aber Gottes wegen ihr Ich darangibt und alle Dinge fahren läßt, so findet sie sich wieder in Gott: Indem sie Gott erkennt, erkennt sie in Gott auch sich selber und alle Dinge,

von denen sie sich geschieden hatte, in vollendeter Weise. Soll ich das höchste Gut, soll ich die ewige Güte erkennen, fürwahr! so muß ich sie erkennen, wo sie in sich selber ist, nicht wo sie nur Stückwerk ist. Soll ich das wahre Sein erkennen, so muß ich es erkennen, wo es in sich selber ist: in Gott, nicht wo es Stückwerk ist: in den Kreaturen. In Gott allein ist das ganze, göttliche Sein. In einem Menschen ist nicht die ganze Menschheit, denn ein Mensch ist nicht alle Menschen. Aber in Gott erkennt die Seele auch die ganze Menschheit und alle Dinge im höchsten Sinne, denn sie erkennt sie da nach ihrem Wesen!

Wer in einem schön ausgemalten Hause selber wohnte, der weiß wohl mehr davon als ein anderer, der nie hineinkam und doch viel davon erzählen wollte. Und da bin ich denn so fest davon überzeugt wie von meinem eigenen Leben oder dem Leben Gottes: soll die Seele Gottes innewerden, so muß sie es oberhalb von Zeit und Raum! Nur eine solche Seele kennt Gott und weiß, wie nahe Gottes Reich ist, das heißt Gott selber mit allem seinem Reichtume. Die Meister machen sich viele Bedenken darüber in der Schule, wie es da für die Seele noch möglich sein soll, Gottes inne zu werden. Nicht von Gottes Strenge kommt es, wenn er viel verlangt vom Menschen, es kommt von seiner großen Milde: weil er will, daß die Seele sich weiter mache, auf daß sie recht viel zu empfangen und er ihr recht viel zu geben vermöge!

Niemand soll glauben, daß es schwer sei, hierzu zu gelangen, wiewohl es ja schwer lautet und im Anfange, beim Abscheiden und Sterben für alle Dinge, auch schwer ist. Aber wenn man hineinkommt, so kann kein Leben so leicht, so froh, so begehrenswert sein. Denn Gott ist so eifrig, daß er immer bei dem Menschen ist, und weiset ihn, daß er ihn zu sich führe — wenn er nur folgen will. Nie hat ein Mensch sich irgend wonach so sehr gesehnt, wie Gott sich danach sehnt, den Menschen dahin zu bringen, daß er seiner inne werde. Gott ist allezeit bereit, aber wir sind sehr unbereit; Gott ist uns nahe, aber wir sind ihm fern; Gott ist drinnen, wir sind draußen; Gott ist bei uns heimisch, wir sind Fremde!

Der Prophet spricht: „Gott führt die Gerechten durch einen engen Weg auf die breite Straße, damit sie hingelangen ins Weite und Breite", das bedeutet: in die wahre Freiheit des Geistes, der mit Gott ein Geist geworden. Daß wir ihm alle folgen, auf daß er uns in sich bringe, dazu helf uns Gott! Amen.

Von zweien Wegen

Sankt Paulus sagt einmal: „Ich bitte unsern Herrn Jesum Christum und seinen himmlischen Vater, daß er euch seinen heiligen Geist gebe, damit euer Herz erleuchtet werde, und ihr fähig werdet, die Wahrheit zu fassen.“ Das ist nötig, denn das Wahre wird oft von solchen Leuten angefochten, denen ein lauteres Auffassen abgeht: weil sie das, was doch wahr ist, nicht verstehen, so sprechen sie, es sei verkehrt! Und doch liegt weiter nichts vor, als daß sie es nicht verstehen. So wurde Sankt Augustinus einst angefochten von Leuten, die ihn in seinen Äußerungen mißverstanden hatten. Da entgegnete er ihnen: Wären meine Augen so hell und klar, daß ich den Stern, der bei der Sonne schwebt, zu erkennen vermöchte, und wiese euch den mit meinem Finger: wenn ihr dann von dem Stern nichts seht, darum hätte ich doch nicht unrecht, sondern schuld wäre euer schwaches Gesicht! Seht, so ist es auch, wenn man das Wahre hört oder sieht und es doch nicht versteht: das rührt daher, weil man nicht gehörig bereitet ist für Erleuchtung und Begnadung. Denn allerdings: um die Wahrheit zu erfassen, darf man nicht im Blut oder Fleisch, sondern muß man im Geiste leben, muß man also aufgehört haben, am Handgreiflichen seine Befriedigung zu finden. „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!“ rief Sankt Peter unserm Herrn Jesus Christus zu. Da antwortete ihm unser Herr: „Peter, das hast du nicht aus Blut oder Fleisch, sondern von meinem himmlischen Vater!“ Seht! so ist es in allen Dingen: wer die Wahrheit finden soll, dem muß sie werden durch sonderliche, gnädige Eingebung, durch göttliche Erleuchtung. Und will man den Weg zur Wahrheit wissen: unser Herr Jesus Christus spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben!“

Bemerket wohl diesen Ausdruck: er sagt von sich „ich bin der Weg“. In zwiefacher Hinsicht können wir bei Christus von einem Wege sprechen: nach seiner Menschheit und nach seiner Gottheit.

Seine Menschheit ist ein Weg gewesen für unsere Menschheit. Um das einzusehen, schaue man auf dieses ganze Bild der Vollkommenheit, wie auf jeden Zug an ihm! Wo auch nur ein Glied an uns aus dem Wege seines Vorbildes tritt, da verunstalten wir uns. Wir sollen so leben — sagt Sankt Paulus — daß Gott an uns einen Abglanz aller seiner Gottestaten finde, das heißt so, daß wir dem zu entsprechen suchen, was er uns vorgelebt hat. Das erst wäre wahres geistliches Leben. Durch mancherlei Gebrechen wird dieses oft hintangehalten; am meisten zurückgehalten werden wir aber durch die Gebrechen, die in uns liegen nämlich daß nicht jede der Seelenkräfte ihre Obliegenheit gehörig erfüllt. Für ihre Freude gebührt sich, daß die ganze erschaffene Welt sie nicht zu erfreuen vermöchte, sondern nur das Eine, daß das Bewußtsein, in welchem sie lebt, lauter sei. In diesem Sinne hat Christus zu seinen Jüngern gesagt: „Über nichts sollt ihr euch freuen, als daß eure Namen geschrieben stehen in dem Buche des ewigen Lebens!“ Für ihr Fürchten gebührt sich, daß sie sich nicht fürchte vor allem, was unter Gott ist, weder für Leib noch Gut; noch auch vor allem, was von Gott über sie verhängt wird. Gleiches gilt von den übrigen Seelenvermögen, dem Begehren und dem Denken. Kurz gesagt: alles was die Seele irgend aufzubringen vermag, das soll zusammengefaßt sein in die einfache Einheit des Willens: und der Wille soll sich verwerfen an das höchste Gut und an dem haften, unentwegt! Wer aber Gott anhaftet, der wird — so spricht Sankt Paulus — ein Geist mit ihm.

Nun seht, wie reich der Geist ist, der so ein Geist mit Gott geworden ist: Die Dinge allesamt können ihn nicht reicher machen, ob er sie gleich alle in seiner Gewalt beschlossen hält. Denn während alle Dinge etwas Notdürftiges sind, besteht sein Reichtum darin, zu wohnen in einem Zustande oberhalb aller Notdurft der Dinge: wer nichts hat und auch nichts bedarf, der ist reicher, als wer alle Dinge zu eigen besitzt als etwas, das er braucht. Wie denn Sankt Paulus sagt: „Unser Genüge ist allein in Gott, des würdige Diener wir sind.“

Auch alle Tugenden können diesen Geist nicht reicher machen

Es lehren die Meister, nicht eigentlich die Tugend bereichere den Geist, sondern nur ihre Frucht. Die Seele bedarf der Tugenden als eines nötigen Erfordernisses. Da also auch sie etwas Notdürftiges sind, so kann der Geist durch sie nicht reicher gemacht werden. Das Höchste, wozu der Geist es bringen kann in diesem Leibe, ist, daß er wohne in einem Zustande oberhalb aller Notdurft der Tugenden, wo der Seele alle Güte so zur Natur geworden ist, daß sie die einzelne Tugend nicht jeweils erst mit einem Anlaufe nehmen muß, sondern wo sie alle, auch ungeübt, im voraus aus ihr leuchten: wo die Tugend zu ihrem Wesensbestande gehört. Dann erst ist die Seele hindurchgegangen und hinausgegangen über alle Tugenden, und ist hingelangt zu ihrem Ziele, zu dem die Tugend sie nur hinweist: zur Eingießung des heiligen Geistes. Die ist die „Frucht der Tugenden", die allein den Geist reicher macht. In diesem Sinne sagt Sankt Paulus: „Legt den alten Menschen ab und zieht einen neuen Menschen an, Christum!" — Der uns so mit seiner edlen Menschheit ein Weg gewesen ist zur Übung aller Tugend.

Der andere Weg ist der Weg seiner Gottheit. „Was für ein Weg kommt der Gottheit zu, wohin mag sie wandeln, da sie doch an allen Stätten ist, oder womit wandelt sie, da sie doch nicht Füße hat noch sonst etwas Leibliches?" — Der Weg der Gottheit ist der zur Einheit, worin die drei Personen zu einem einigen Wesen zusammengehen. Darin besteht ihr Wandel: sich zu erkennen und zu lieben; jede erkennt und liebt sich selber in der anderen. So gehen sie zusammen zur Einheit.

„Die Füße", mit denen die Gottheit in die Personen, wie umgekehrt diese wieder in das göttliche Wesen eingehen, sind: der eine das Vorerschauen aller Dinge, der andere das Gefallen an den ewig vorerschauten Dingen. Hier wird man fragen: Was könnte an denen Wohlgefälliges sein, das Gott gefallen könnte? Nun, ihm mußten die Dinge ja wohl gefallen, denn der sie ersah, war Gott, und das was er sah, war ebenfalls Gott: in ihrem ewigen Urbilde, welches er ja selber ist, schaute Gott sich selber an und erschaute darin zugleich alle Dinge. Obwohl also Gott

die Welt des Geschehens von Ewigkeit her erschaut hat, so galt sein Gefallen an ihr doch immer nur Gott; es gilt deshalb ihm selber, weil Gott an sich schlechthin Eines ist. Deshalb sagt auch die Schrift im ersten Buche Mosis: „Gott sah an alles, was er geschaffen hatte, und es war alles gut."

So soll auch die Seele ansehen ihr einfaltiges Bild in Gott, das nie aus ihm kam. Die Vollendung des Geistes beruht darauf, daß das Etwas, welches hienieden als ein Geschaffenes ist, es bringe zu seinem Nichts, zu seinem ewigen Urbilde. Wie Gott dem Geiste ein Nichts ist, so auch dieses Urbild: es ist dem Wesen nach Gott. Darum muß es sich dem Geiste ewiglich entziehen, so daß er es nimmer bis zum Grunde erkennen kann; immerhin erkennen wir doch daran, wie wir ewiglich in Gott gewesen sind, ohne noch wir selbst zu sein. Und die höchste Wonne, die dem Geiste zu teil wird, ist, wieder in das Nichts seines Urbildes zu verfließen und — als Selbst — darin völlig verloren zu sein!

Seine Wirksamkeit verliert der Geist da, aber nicht sein Wesen. Etwa als wenn man das Blut einer Schlange nähme (das ist sehr rot) und gösse das in ein durchsichtiges Glas: so verliert das Glas seine Durchsichtigkeit, aber nicht sein Wesen. Doch hat da das bloße Wesen der Gottheit den Geist aus seinem Selbst emporgezogen zu sich und ihn sich gleich gemacht, so daß da nur noch ein Wesen erscheint: so völlig hat in dieser Vereinigung das göttliche Licht den Geist durchleuchtet und überstrahlt, daß er mit ihm leuchtet als dasselbe Licht. So verliert der Geist seine Erscheinung, nicht sein Wesen: aber der Gottheit bloßes Wesen hat ihn in sich verschlungen, so daß nichts mehr von ihm übrig ist als der bloße Funke der Seele, der den Namen führt „das hohe Gemüt". Für diesen Zustand gilt, was Dionysius sagt: daß die Gottheit für alle Seelenvermögen ein Nichts geworden sei. Er meint damit, daß das lautere Wesen der Gottheit den lauteren Funken des Geistes in sich gezogen hat, und doch der Geist nimmer Grund findet in dem Wesen. — Das hat Sankt Paulus recht erfahren, da er in den dritten Himmel entrückt ward und Dinge sah, die sich nicht wohl ausdrücken lassen. Und da ruft er voll

großem Verwundern: „O hoher Reichtum der Weisheit und Kunst Gottes; wie gar unbegreiflich sind deine Urteile und wie unerkennbar und unerspürbar deine Wege!“ „Reichtum“ schreibt er Gott zu; das legt die Frage nahe: was für Reichtum denn Gott besitzen könne? Gottes Reichtum ist, nichts von allem dem zu bedürfen, zu besitzen, oder zu sein, was man in Worte fassen mag; Gottes Weisheit ist das Erschauen der Dinge, eh sie geschaffen waren; Gottes Kunst ist, sich selber vernehmlich zu werden in in sich kehrendem Leuchten. „Gott wohnt in einem Lichte, zu dem niemand dringen mag“, sagt Sankt Paulus; was Dionysius dahin erläutert: Das Licht, darin Gott wohnt, ist sein eigenes Wesen, das niemandem bekannt ist als ihm selber.

Das ist der hohe Weg der Gottheit, den nie eine Kreatur gewandelt. Von ihm sagt Gott durch den Propheten: „Meine Wege sind erhaben über den euern und über der Zeit, wie der Himmel erhaben ist über der Erde.“

Dem entspricht es, wenn Sankt Augustinus sagt: nichts sei ängstlicher und sorglicher, als auszugehen auf das Erkennen der Dreifaltigkeit und der Einigkeit. Aber auch heilsamer ist nichts, solange der Mensch von Gott auf dem Wege der Wahrheit geleitet wird. So laßt euch denn berichten über den Unterschied zwischen den Personen und dem Wesen!

Was ist eine Person, in der Dreifaltigkeit? Person ist, was als ein besonderes, bewußtes Wesen seine Eigenart festhält — gesondert von den anderen, ebenso unterschiedlichen Personen. Die Personen gehen also nicht ineinander über. Ihre Tätigkeit besteht in Geburt und: im Heraussetzen der Dinge. Doch kommt Geburt allein dem Vater zu, das Heraussetzen der Dinge aber der Dreifaltigkeit gemeinsam.

Was aber ist das Wesen der Personen in der Dreifaltigkeit? — Das, was als ein selber Einfaches auch die Dinge in einfacher Gestalt in sich beschlossen hält, während es doch von sich aus, als Wesen, weder gebiert noch die Dinge setzt! Wiefern es diese doch setzt, das geschieht durch die drei Personen, ohne die das Wesen weder zu wirken noch zu sein vermag. Jedoch schaffen die Personen

nicht als drei, sie schaffen als der eine Gott. — Welches ist der Beruf des Wesens? Sein Beruf ist, nicht etwas Ausgesprochenes oder Person zu sein, sondern unwandelbar zu verharren in seiner Wesenseinigkeit. Nicht daß es sich von den Personen schiede! Ein und dasselbe Wesen ist das natürliche Wesen der Personen und auch das Wesen aller Dinge: Es ist das Sein in allem Seienden, das Licht in allem Leuchtenden, die Natur in allen Naturen. Das alles ist es als dieses schlechthin Einfache!

Mit den Personen ist es nicht so: die sind nicht, wie das Wesen auch aller Dinge Wesen ist, so aller Dinge Persönlichkeit. Der Vater ist außer stande, außer sich selber noch jemandes andern Persönlichkeit zu sein. Er hat eine andere Person geboren, aus seiner Person, nicht aus seinem Wesen: aber doch vermöge und zu eben diesem Wesen. Daß er den Sohn in so vollendeter Wohlgeratenheit zu gebären vermag: sein Ebenbild, einen Gott, so vollkommen wie er selber, das hat er aus seinem natürlichen Wesen! Er gibt dem Sohne, indem er ihn gebiert, eine von seiner eigenen verschiedene Persönlichkeit, nicht aber verschiedenes Wesen oder verschiedene Natur. So wird das Wesen offenbar durch das Auseinandertreten der Personen: deren Gabe ist es, dieses zu offenbaren, das von sich aus dazu nicht fähig ist, weil es an sich weder Dinge setzt noch auch gebiert. Dieses Unvermögen des Wesens ist zugleich sein höchstes Vermögen. — Sich selber ist es darum doch offenbar.

Die Personen erkennen und erfassen das Wesen in gleichem Maße, es steht zu allem in gleichem Verhältnis. Da ist nun eine Frage unter den Meistern: ob die Persönlichkeit das Wesen bis zum Grunde begreift oder nicht? Sie begreift es bis zum Grunde, weil es ihr eigenes natürliches Wesen ist. Durch nichts wird das Wesen zu Grunde begriffen als durch die drei Personen: Gott sind diese, weil sie das Wesen in sich fassen. — Soweit auch die Seele das Wesen in sich faßt, soweit ist auch sie göttlich. Doch ist, was sie davon in sich begreifen mag, so winzig wie eine Träne oder ein Tropfen wider das wilde Meer. Aber etwas von Gott ist der ganze Gott: das überschüssige Gut, das für

sie in Ewigkeit darüber bleiben muß, so daß sie es nicht zu durchgründen vermag, gerade das ist der lockende Abgrund, darin sie selbstverloren ewiglich versinkt!

Nun könnte man fragen: Warum ist nicht bloß eine Person, wie nur ein Wesen ist? Dies zur Antwort!

Alle Dinge, die da sind, sind nicht durch sich selber, sondern in der Ewigkeit entsprungen aus einem Urquell, der aus sich selber quillt, und in der Zeit aus Nichts erschaffen durch die heilige Dreifaltigkeit. Der Dinge ewiger Urquell ist „der Vater", der Dinge Urbild in ihm ist „der Sohn", und seine Liebe zu diesem Urbilde ist „der heilige Geist". Hätte also jener „Bildner" der Dinge nicht von Ewigkeit her in dem Vater geschwebt, so hätte der Vater nichts schaffen können — ich rede hier nur von dem eben erwähnten Vermögen des Vaters! Es muß also mehrere Personen geben: oder es müßte bei dem ewigen Hervorgange der Dinge der Sohn überflüssig sein!

Dem Vater und nicht sich selber entstammen alle Dinge: in dem ewigen Ausströmen, in welchem der Sohn geboren wird, sind auch die Urbilder der Dinge ausgeströmt. So ist dieses ewige Ausquellen ein Ursprung der Dinge nach seiten ihrer Ewigkeit. In der Zeit sind sie aus Nichts geschaffen, und davon sind sie Kreatur; in dem ewigen Hervorgange aber, in welchem sie ausgeflossen sind ohne noch ein Selbst zu sein, da sind sie, als an Gott, selber Gott. Hierzu sagt Sankt Dionysius, die erste Ursache setze alle Dinge sich selber zum Gleichnis! Beachtet diesen Unterschied zwischen dem Hervorgange in der Ewigkeit und dem in der Zeit! Worin besteht solches zeitliches Hervorgehen? In einem Gefallen, das sich in seinem Willen regt, verbunden mit der Sichtbarmachung eines Unterschiedenen. In dieser Weise sind auch wir in der Zeit hervorgegangen aus der Übergewalt seiner Liebe. Der ewige Hervorgang aber ist ein sich selber Offenbarwerden Gottes in reinem Erkennen: wo der Erkennende das ist, was erkannt wird. Dies ist der ewige Fluß, von dem nie ein Tropfen in eine erschaffene Vernunft gefallen ist, dies das Hervorgehen „des Sohnes" aus dem Vater! In dem zeitlichen Hervorgange

treten die Dinge in gemessener Form heraus, bei dem ewigen Hervorgange aber verbleiben sie in ihrer Unermeßlichkeit. So ist es denn ein Fluß, der in sich selber verströmt: Gott, so sagt Dionysius, ist ein Brunnen, der in sich selber verflossen ist, so daß seine Natur allem Erschaffenen verborgen ist.

Der Vater ist, in ewigem Gebären, der Ursprung des Sohnes; Vater und Sohn zusammen lassen, in ewigem Entgießen, den Geist entspringen. Wohl! da könnte man nun fragen, wie es mit der Vaterart bestellt sei: ob sie der Ursprung des Wesens, oder dieses ihr Ursprung sei? Da vernehmt mit erleuchtetem Geiste!

Das Wesen als solches gibt weder selber noch empfängt es. Stünde es nun zum Vater im Verhältnis des Ursprungs, so käme ihm Gebären zu. Dann aber könnte es nicht „Wesen“ sein, sondern es wäre „Person“. Dem ist aber nicht so, das Wesen, in seiner Einfachheit genommen, ist nicht Person! Wäre aber umgekehrt die väterliche Art der Ursprung für die Wesenheit, so nähme diese ihren Ursprung aus der väterlichen Person. Und so ist es auch nicht. Obgleich der Vater als Person ein Ursprung ist, so doch nicht für das Wesen: Denn Vaterart und Wesenheit machen nur ein einziges Eigenwesen aus! Gerade darum besitzt er in seiner Vatereigenschaft zugleich das Vermögen, aller Dinge Ursprung zu werden.

Das Wesen kann nicht bestehn ohne die Personen, und die Personen nicht ohne die göttliche Natur. Seht euch jegliches Ding an, das überhaupt ist: keines kann bestehn ohne seine Natur; denn es kann seinem Selbst nicht Urlaub geben, es muß sein, was es ist! Wenn also der Vater Person ist, so kann er das nicht sein ohne eine Natur. Und die Natur kann auch nicht sein ohne die Personen. Denn indem sie Natur ist, muß es auch etwas geben, dessen Natur sie ist. Ihr seht also, daß das Wesen in keiner Weise ohne die Besonderung und Verkörperung in den Personen und diese Verkörperung wiederum nicht ohne die zugehörige Natur zu bestehn vermag: welche das Wesen selber ist.

So ist denn bewiesen, daß weder das Wesen dem Vater,

noch dieser dem Wesen den Ursprung gibt, da keines von beiden ohne das andere zu sein vermag. Auch der Sohn kann zwar nicht ohne den Vater, noch der Vater ohne den Sohn bestehn, noch auch sie beide ohne den heiligen Geist, doch kommt ihnen dreifaches Eigenwesen zu, wodurch sie als Unterschiedene auseinandertreten. Nicht so zwischen dem Vater und dem Wesen: obwohl das Wesen nicht dasselbe ist wie die Person und die Person nicht dasselbe wie das Wesen, so macht doch Vaterart und Wesenheit nur ein einziges Eigenwesen aus. Weshalb nicht behauptet werden kann, eines sei des Andern Ursprung.

Heil, fürwahr, dem edlen Geiste, der heraufgenommen ist in das reiche, das bloße Erkennen; das allen denen unbekannt ist, die nicht entkleidet sind ihres Ich und aller Dinge! Damit sie also bloß sei, bedarf die Seele der Abkehr von allen Bildern und Formen, die vor ihr offen liegen, so daß sie bei keiner von denen stehen bleibe. Denn die göttliche Natur ist weder Bild noch Gestalt, so daß man sie begreifen könnte. Wenn dann die Seele, von allem, was ihr ein Offenbares ist, fort, sich dem zukehrt, was darüber ist — denn das bedeutet es: Bilder und Gestalten hintersichlassen — so erhält sie Gleichheit mit der gestaltlosen Natur Gottes, dessen eigentliche Gestalt nie einer Kreatur offenbar ward in diesem Leibe. Das ist der heimliche Zugang, den die Seele hat in die göttliche Natur. Denn wenn die Seele nichts mehr hat, worauf sie ruhe, dann ist sie bereitet, einzugehen in Gottebenbildlichkeit. Dies heißt es: „als Nichts zum Nichts gehen" — zu dem Nichts der göttlichen Natur; wohin niemand gelangen kann, er sei denn entkleidet von aller geistigen Materie. Ach, wie sehr sie sich diesen heimlichen Zugang verschließen, die so leichthin stehen bleiben bei den sinnfälligen Dingen! Darin bekenne ich auch meine Armut! In diesem Sinne ermahnt Sankt Dionysius einen seiner Jünger und sagt: „Willst du zur Kunde der verborgenen Heimlichkeit Gottes vordringen, so mußt du über alles hinausschreiten, was dich an einem lauteren Erkennen hindern

könnte, über alles, was du mit dem Verstande fassen kannst: Gott hat nichts so Verborgenes, daß es der Seele unerreichbar wäre, die es mit Fleiß und mit Weisheit zu suchen weiß!"

Das ist schwer zu verstehen: „nichts noch so Verborgenes sei an ihm, das der Seele unerreichbar wäre." Da gebt wohl Acht! Aller Dinge Kraft beruht auf ihrem Wesen. Nun besitzt wohl die Seele ein Vermögen, die Dinge zu erkennen — in ihrer obersten Seelenkraft: dann aber wirft sie sich gänzlich in ihr Wesen. Und indem sie damit allen Dingen enthoben wird, wird für sie von seinem Wesen alles Verbergende fortgehoben. So wird sie in den Stand gesetzt, seiner Verborgenheit Allvermögen in sich aufzunehmen. In diesem Sinne spricht Sankt Paulus: „Ich vermag alle Dinge in dem, der mich stark macht!"

Wenn dann die lautere Seele mit ihrer geläuterten Vernunft, die nun von göttlichem Lichte erleuchtet ist, sich Gott vergegenwärtigt, so erkennt sie auch sich selber. Wenn sie da gewahr wird, wie sie auf ihn angelegt ist, und wie sie zu ihm gehört, und wie sie beide eins sind: vermöchte sie es vor der Schwere des Leibes, sie bliebe beständig da.

Dieses hohe Erkennen, welches die Seele hat von Gottes verborgener Heimlichkeit, das ist es, wovon Hiob sagt: „Im Grauen des nächtlichen Gesichtes kommt er und raunt dem Menschen ins Ohr." Was meint er mit dem Grauen? Die Sorge bei diesem Erkennen, von dem hier geschrieben ist! Das nächtliche Gesicht, das ist die Offenbarung der heimlichen Wahrheit. Und das Raunen geht auf das Verfließen zur Einheit, wo das Erkannte und der Erkenner eins sind.

Daß wir hierzu kommen, daß wir durch den Weg der Menschheit Christi geleitet werden auf den verborgenen Weg seiner hohen Gottheit, und auch wirklich hingelangen zu dem seligen Ziele, zu dem wir erschaffen sind: zu ewigem Leben, dazu helf uns die heilige Dreieinigkeit! Amen.

Dies Buch ist schwer und vielen Leuten unverständlich. Deshalb soll man es nicht gemein machen, darum bitt ich euch bei Gott! Denn es ward mir auch verboten. Fände sich aber jemand, der

es verwerfen wollte, daran wäre wahrlich nur seine Blindheit schuld. Denn es ist die lautere Wahrheit. Sollte aber etwas darin stehen, dem es im Ausdruck nicht gerecht geworden wäre, so wolle man es darum nicht mißverstehen! Denn unsere Rede wird ein Stammeln, wenn wir von der göttlichen Natur reden sollen. Dafür trägt es seine Meinung lauter und wahrhaft vor, mit Christus und in Christo unserm Herrn. Dafür sei er gebenedeit und gepriesen immerdar! Amen.

Von den Gerechten / Predigt über Weisheit 5, 16



ie Gerechten werden ewiglich leben und ihr Lohn ist bei Gott." Diesen Spruch lasset uns näher betrachten; obwohl er schlicht und gewöhnlich klingt, ist es doch ein gar treffliches und bemerkenswertes Wort.

„Die Gerechten werden ewiglich leben!" Welches sind die Gerechten? Eine Schrift sagt: Der ist gerecht, der einem Jeden das Seine giebt. Also sind das die Gerechten, die Gott, den Heiligen und Engeln, und dem Nebenmenschen, jeglichem geben was sein ist.

Gottes ist: die Ehre! Wer sind, die Gott ehren? Die aus sich selber gänzlich ausgegangen sind und nirgend nach dem Ihren trachten, handle es sich nun um große oder kleine Dinge; die nichts mehr suchen, weder unter sich, noch über sich, noch neben sich; die nicht mehr aus sind auf Gut oder Ehre, auf Gemach oder Lust, nicht auf Gottinnigkeit, nicht auf Heiligkeit, nicht auf Lohn und nicht auf das Himmelreich! Die sind ausgegangen „aus all dem Ihren". Von diesen Leuten hat Gott Ehre: sie nur ehren ihn eigentlich und geben ihm was sein ist.

Den Heiligen aber und den Engeln soll man geben: Freude! Oh des Wunders über alles Wunder! Kann denn ein Mensch in diesem Leben Freude denen geben, die im ewigen Leben sind? Ja, gewiß! Jedem von den Heiligen wird solche Wonne und so unaussprechliche Freude zu teil durch jedes gute Werk, jeden guten Willen, jeden guten Wunsch, daß kein Mund es aussprechen und kein Herz es erdenken kann. Wie kann das sein? — Weil sie Gott so unermeßlich sehr lieben und ihm so ganz zugetan sind, daß seine Ehre ihnen lieber ist wie ihre Seligkeit! Und nicht bloß die Heiligen und die Engel: Gott selber hat solche Lust daran, als sei das seine Seligkeit, als hinge daran sein Leben, seine Wonne, sein Glück. Ach, so bedenket doch! wollten wir auch Gott um weiter nichts dienen als wegen der großen Freude, welche die,

die im ewigen Leben sind, daran haben und Gott selber: wir sollten es immerhin aus allen Kräften tun. — Es gebührt ferner Hilfe denen, die im Segefeuer sind, und Förderung denen, die noch leben.

Ein solcher Mensch ist gerecht in einer Weise, und in einem anderen Sinne sind das die Gerechten, die alles gleich hinnehmen von Gott, sei es Großes oder Kleines, liebes oder leides, ohne Unterschied so eines wie das andere. Wägest du Eines schwerer wie das Andere, so fehlt's am Rechten. Deinen Eigenwillen mußt du freilich gänzlich aufgegeben haben! Ich überlegte neulich bei einer Gelegenheit: Wollte Gott nicht wie ich, so wollte ich doch wie er! Manche Leute wollen in Allem ihren Willen haben; das ist böse, darin steckt schon die Sünde. Die andern sind ein wenig besser: die wollen wohl, was Gott will, und wider seinen Willen wollen sie nichts; wären sie aber krank, so wollten sie wohl, es wäre Gottes Wille, daß sie gesund seien. So wollen also diese Leute, Gott solle nach ihrem Willen sein — statt sie nach seinem! Man muß es mit dieser Art aushalten, verkehrt bleibt es darum doch.

Die Gerechten dagegen haben überhaupt keinen Willen: was Gott will, ihnen ist es alles recht, wie groß das Ungemach auch sei. So ernst ist es den gerechten Menschen mit der Gerechtigkeit: wäre Gott nicht gerecht, sie kümmerten sich nicht die Bohne um Gott! So fest stehn sie auf der Gerechtigkeit, so ganz sind sie aus ihrem Selbst ausgegangen, daß sie sich weder um die Höllenpein noch um die Himmelsfreude noch um sonst etwas kümmern. Ja, wäre alle Pein derer, die in der Hölle sind, und alle Qualen, die bislang auf Erden gelitten wurden und noch gelitten werden sollen, wären die vor die Gerechtigkeit gesetzt, es kümmerte sie nicht mehr wie ein Faden Bast! So fest stehn sie zu Gott und zur Gerechtigkeit. Für den gerechten Menschen gibt es nichts Quälenderes und Schlimmeres, als was der Gerechtigkeit zuwiderläuft! Ich habe gesagt: der Gerechte bleibt sich immer gleich. Wie das? Nun, wen noch eins erfreut, ein anderes aber betrübt, der ist eben noch nicht „gerecht“; vielmehr, wer zu einer Zeit froh ist,

zu einer anderen aber weniger oder garnicht, der ist noch weit ab vom „Rechten". Denn wer wirklich die Gerechtigkeit liebt, so fest steht der darauf: was er liebt ist sein Wesen, nichts kann ihn davon abziehen, auf nichts weiter achtet er. Wie Sankt Augustinus sagt: Wo die Seele liebt, da ist sie eigentlicher als da, wo sie Leben gibt. — Unser Wort hört sich schlicht und gewöhnlich an, und doch versteht selten einer, was darin steckt! Und ich behaupte nicht zuviel, wenn ich sage: wer den Begriff des Gerechten und des Gerechtseins erfaßt hat, der versteht alles, was ich sagte.

„Die Gerechten werden ewiglich leben!" Nichts unter allem ist so lieb und so begehrenswert wie: leben! Es ist kein Leben so böse und so beschwerlich, doch will der Mensch leben. Eine Schriftstelle sagt: Je näher etwas dem Tode ist, umso geplagter ist es. Dennoch! wie böse auch das Leben ist, leben will es doch. Warum issest du? Warum schläfst du? Damit du lebest! Warum trachtest du nach Gut und Ehren? Das weißt du sehr genau! Aber warum lebst du? Um zu leben! — Und weißt es somit nicht, warum du lebst. So begehrenswert ist das Leben, schon bloß für sich, daß man es um seiner selbst willen begehrt. Selbst die in der Hölle sind, in der ewigen Pein, die möchten nicht ihr Leben einbüßen, trotz Pein und Hölle! Denn auch ihr Leben ist so edel, daß es unmittelbar aus Gott in sie einströmt. Darum wollen sie leben. — Was also ist mein Leben? Gottes Wesen, das ist mein Leben!

Ist denn mein Leben Gottes eigenes Wesen, so muß, was Gott ist, mein sein, und Gottes Sein mein Sein ausmachen, garnicht anders! Sie leben ewiglich „bei Gott" — als Seinesgleichen! nicht drunter und nicht drüber. Was sie tun, tun sie bei Gott, und was Gott tut, tut er bei ihnen. Wie Sankt Johannes sagt: „Das Wort war bei Gott": es war ihm völlig gleich und nebengeordnet, nicht darunter und nicht darüber, sondern gleich. Als Gott den Menschen erschuf, da machte er die Frau aus des Mannes Seite, auf daß sie ihm gleich würde. Nicht machte er sie aus dem Haupte noch aus den Füßen, wo sie denn weder Mann noch Frau geworden wäre, sondern so, daß sie ihm gleich sein sollte. So soll auch die gerechte Seele bei Gott sein und ihm nebengeordnet,

seine ebenbürtige Genossin, nicht weniger und nicht mehr! — Wer sind, die also gleich sind? Die keinem Wesen gleich sind, die sind allein Gott gleich! Dem göttlichen Wesen ist nichts gleich, an ihm gibt es weder Gestalt noch Form. Die Seelen, die also Seinesgleichen sind, denen gibt auch der Vater als Seinesgleichen und enthält ihnen nichts vor: was er irgend aufzuweisen hat, daran gibt er solcher Seele gleichen Anteil. Vorausgesetzt, daß sie sich selber nicht näher steht wie irgend einem Anderen: ihre Ehre, ihren Nutzen und alles was ihre ist, darauf soll sie nicht mehr aus sein noch es höher anschlagen wie das eines Fremden. Was überhaupt irgend wem zugehört, das soll ihr zuwider sein und fremd und fern, gleich ob Böses oder Gutes. Alle Liebe zu dieser Welt ist gebaut auf Eigenliebe, hast du die gelassen, so hast du die ganze Welt gelassen.

Der Vater gebiert in Ewigkeit den Sohn, als sein Ebenbild. „Das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort": als dasselbe wie er und von derselben Natur. Nun aber sage ich weiter: In meiner Seele hat er ihn geboren! Nicht bloß ist sie bei ihm und er bei ihr, als Seinesgleichen, sondern er ist in ihr. Und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele genau so wie in der Ewigkeit, nicht anders. Er muß es, es sei ihm lieb oder leid! Ohne Unterlaß gebiert er ihn. Und ich sage weiter: Mich gebiert er als seinen Sohn, als denselben Sohn! Ja, er gebiert mich nicht bloß als seinen Sohn, er gebiert mich als Sich und Sich als mich, er gebiert mich als sein eigenes Wesen, seine eigene Natur: im tiefsten Quell da quill ich aus im heiligen Geiste, da ist nur ein Leben, ein Wesen, ein Werk! — Alles was Gott wirkt ist eins, darum gebiert er mich als seinen Sohn, ohne daß eine Scheidung einträte. Mein leiblicher Vater ist nicht eigentlich mein Vater, er ist es nur mit einem kleinen Teile seiner Natur, und ich bin geschieden von ihm: er kann tot sein und ich leben. Wohl aber ist der himmlische Vater wahrhaft mein Vater: weil ich sein bin, und alles, was ich besitze, von ihm habe, und als Sohn derselbe bin wie er, und nicht ein Anderer. Weil der Vater überhaupt nur ein Werk vollbringt, darum bringt auch dieses Werk: mich als seinen Sohn

zu setzen, nicht etwas Geschiedenes hervor. Sankt Paulus sagt: „Wir werden allzumal in Gott transformiert und verwandelt." Nimm ein Gleichnis! Wenn im Sakrament Brot verwandelt wird in den Leib des Herrn: mögen es noch soviel Brote sein, es wird nicht mehr denn ein Leib. Oder gesetzt, alle diese Brote würden verwandelt in meinen Finger, so würde doch nicht mehr daraus denn ein Finger. Und würde mein Finger zurückverwandelt in das Brot, so muß das Eine doch ebensoviel sein wie das Andere; denn was in ein Anderes verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Ebenso, werde ich in ihn verwandelt, so daß er mich als sein eigenes Wesen setzt, ihm einig und gleich: beim lebendigen Gott, so ist auch wahr, daß kein Unterschied mehr besteht!

Ohne Unterlaß gebiert der Vater seinen Sohn. Ist einmal der Sohn geboren, so nimmt er nicht mehr von dem Vater — er besitzt es bereits alles! Nur indem er geboren wird, nimmt er vom Vater. Darin liegt: auch wir sollen nichts von Gott erbitten als von einem Fremden. Unser Herr hat zu seinen Jüngern gesagt: „Ich habe euch nicht Knechte geheißen, sondern Freunde!" Wer etwas erbittet von dem Andern, der ist Knecht, wer die Bitte gewährt, Herr. Ich bedachte neulich: Ob ich wohl von Gott etwas annehmen oder erbitten möchte? Da will ich doch ernstlich mit mir zu Rate gehn! Denn indem ich von Gott etwas annähme, damit stünde ich unter Gott — ein Knecht, der unter seinem Herrn steht, durch das Geben. So soll es nicht mit uns stehn im ewigen Leben! Ich habe einst an dieser Stelle gesagt — und es ist noch wahr: Wo der Mensch Gott von draußen holt und hernimmt, der hat das Rechte nicht. Man soll Gott nicht außer sich suchen oder wähnen, sondern ihn nehmen, wie er mein eigen und in mir ist! Wir sollen auch nicht Gott dienen noch unsere Werke verrichten um irgend ein Warum: nicht um Gott noch um Gottes Ehre noch um irgend etwas, was außer uns wäre, sondern allein um dessentwillen, was in uns ist, als unser Wesen, unser eigenes Leben. Manche einfältige Leute wähnen, sie müßten Gott sehen, als stünde er da und sie hier. Das gibt es nicht! Gott und ich wir sind eins im Erkennen. Und ebenso, ziehe ich Gott in mich in der Liebe, so gehe

ich in Gott ein! Einige lehren, Seligkeit beruhe nicht auf Erkennen, sondern allein auf dem Willen. Sie haben Unrecht. Denn beruhte sie allein auf dem Willen, so wäre da nicht: nur Eines. Wohl aber Wirken und Werden die sind eins: wenn der Zimmermann nicht wirkt, so wird auch das Haus nicht; wenn die Art ruht, ruht auch das Werden. Gott und ich wir sind eins in solchem Vorgange des Wirkens: er wirkt und ich werde. Das Feuer verwandelt in sich, was ihm zugeführt wird, und wird dessen Natur. Nicht das Holz verwandelt das Feuer in sich, sondern nur das Feuer das Holz! So werden auch wir in Gott verwandelt, daß wir ihn dann erkennen wie er ist — sagt Sankt Paulus. So aber wird unser Erkennen sein: recht ich ihn wie er mich, nicht weniger und nicht mehr, sondern schlechthin gleich.

„Die Gerechten sollen ewiglich leben und ihr Lohn ist bei Gott" — als diese Gottgleichheit, von der ich geredet habe. — Daß wir die Gerechtigkeit lieben um ihrer selbst willen und Gott ohne ein Warum, dazu helf uns Gott! Amen.

Von der Verheißung des Vaters / Predigt über Apostelgeschichte 1, 4

Convescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent etc.



Diese Worte, die ich auf Lateinisch gesprochen habe, sind der Text des Feiertages, Sankt Lucas schreibt sie, und sie besagen: daß unser Herr, da er gen Himmel fahren wollte mit seinen Jüngern aß und ihnen gebot, sie sollten nicht von Jerusalem weichen sondern der Verheißung des Vaters warten, die sie aus seinem Munde gehört hätten, denn in kurzen Tagen sollten sie getauft werden mit dem heiligen Geiste.

Von einer Verheißung, einem Gelöbnis des Vaters redet er. Auch an uns ist dieses Gelöbnis ergangen, daß wir getauft werden sollen im heiligen Geiste und von ihm empfangen sollen, zu wohnen über der Zeit, in der Ewigkeit. Innerhalb des Zeitlichen kann uns der heilige Geist nicht gegeben werden. Wenn der Mensch sich abkehrt von den vergänglichen Dingen und in sich selber einkehrt, da erst versteht er den Sinn des Lichtes: Es ist unter dem Himmel und stammt doch vom Himmel! Im Lichte fühlt sich der Mensch zufrieden. Und doch ist das noch etwas Körperliches: sie sagen, es sei Materie. Aber ein Stück Eisen selbst, dessen Natur es doch ist zu fallen, das hebt sich wider seine Natur empor und hängt sich an den Magnetstein vermöge der edlen Kraft, die dem Steine vom Himmel eingeflößt ist: wo sich der Stein hinkehrt, da kehrt sich auch das Eisen hin. Ebenso tut der Geist! Der gibt sich nicht einfach bei dem irdischen Lichte zufrieden: er dringt immer vorwärts, durch das Firmament, er dringt durch den Himmel — bis er hingelangt zu dem Geiste, der den Himmel umtreibt, wo nun von des Himmels Umlauf alles grünt und blüht, was auf Erden ist. Dennoch gibt dieser Geist sich auch damit nicht zufrieden, er dringt immer weiter bis in den Wirbel und Urquell, aus dem er seinen Ursprung genommen. Da erkennt der Geist jenseits aller Zahl — Zahl gibt es nur in der Welt der Zeit und der Unvollkommenheit! Niemand hat

anders ein Wurzeln in der Ewigkeit, nur als Zahlentnommener gehört man ihr an. — Der Geist muß also hinaustreten über alle Zahl und durch alle Vielheit hindurchdringen: dann wird er von Gott durchdrungen. Und wie er mich durchdringt, so dringe ich wiederum durch ihn: Gott leitet diesen Geist in seine Wüste, in seine eigene Einheit, wo er ein schlechthin Einiges ist und nur in sich selber lebt und quillt. Da hat der Geist kein Warum mehr; sollte er irgend ein Warum haben, so müßte auch die Einheit ihr Warum haben. Da steht der Geist in der Einheit — und in der Freiheit.

Hier sagen nun die Meister: der Wille sei nur in der Weise frei, daß niemand ihn zu zwingen vermag außer Gott. — Gott zwingt den Willen nicht, er setzt ihn in Freiheit: so daß er nichts will als was Gott und die Freiheit selber ist! Da vermag nun der Geist nichts anderes mehr zu wollen, als was Gott will. Das ist keine Unfreiheit an ihm, das ist seine eigenste Freiheit.

Nun sagen manche Leute: „Wenn ich Gott habe und die Gottesliebe, so kann ich also ruhig alles tun, was ich will?“ Sie verstehen das Wort verkehrt! Solange du irgend etwas vermagst, was wider Gott ist und wider sein Gebot, solange hast du eben die Gottesliebe nicht — die Welt magst du ja wohl betrügen; als habest du sie. Der Mensch, der in Gottes Willen und in Gottes Liebe steht, dem ist es eine Freude alles zu tun, was Gott lieb ist, und alles zu lassen, was wider Gott ist! Es ist ihm ebenso unmöglich, etwas zu unterlassen, was Gott getan haben will, wie etwas zu tun, was wider Gott ist. Recht wie einer dem die Beine gebunden sind: so unmöglich es dem ist zu gehen, so unmöglich ist es für den Menschen, Böses zu tun, der in Gottes Willen steht. Es hat jemand gesagt: „Hätte Gott auch geboten, das Böse zu tun und das Gute zu meiden, dennoch wäre ich außer stande, Böses zu tun!“ Denn niemand liebt die Tugend, als wer die Tugend selber ist. Und wer nun sich selber und alle Dinge gelassen hat, wer nirgend nach dem Seinen trachtet, und was er tut, ohne ein Warum tut, nur aus Liebe, der ist für diese ganze Welt tot: er lebt in Gott und Gott in ihm.

Nun sprechen manche Leute: „Ihr sagt uns schöne Reden und wir werden doch nichts davon gewahr!“ — Das ist meine Klage auch! Diese Erfahrung ist etwas so Hohes — oder auch Gemeines, daß du sie nicht kaufen darfst um einen Heller oder einen halben Pfennig! Hab einzig ein rechtes Trachten und einen freien Willen, so wird sie dir zu teil.

Der Mensch, der so die Dinge in ihrer niedrigsten Form, wo sie etwas Sterbliches sind, hat fahren lassen, der empfängt sie wieder in Gott, wo allein sie etwas Wirkliches sind: alles was hier tot ist, ist dort Leben, und alles was hier ein Grobhandgreifliches ist, ist dort, in Gott, Geist. Und wie wenn man reines Wasser in ein völlig reines Gefäß gösse und ließe es stille stehen, und es hielte dann jemand sein Antlitz darüber: so erblickt er es am Boden so, wie es an sich ist. Das kommt davon, weil das Wasser lauter und stille ist. Genau so ist es mit allen denen, die, in Freiheit und Einheit, in sich selber ruhen und — Gottes gewahr werden in dem Frieden und in der Ruhe! — Aber ebenso sollen sie seiner auch gewahr werden in Unfrieden und Unruhe, dann erst steht es wirklich mit ihnen recht! Finden sie ihn aber schwerer in Unfrieden und in Unruhe, so ist es mit ihnen schlecht bestellt. Wem der Tag zur Last wird — sagt Augustinus — und die Zeit zu langsam geht, der kehre sich in Gott, wo es kein „zu lange!“ giebt, weil dort alle Dinge zur Ruhe gekommen sind.

Unser Herr hat gesagt: „Ich habe euch nicht Knechte, ich habe euch Freunde geheißen. Denn der Knecht weiß nicht was sein Herr will.“ Nun könnte ja mein Freund etwas wissen, was ich nicht wüßte, und wollte mir's nicht offenbaren. Aber unser Herr fährt fort: „Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, das habe ich euch offenbart.“ Nun wundert es mich von manchen Pfaffen, die hochgelehrt sind und große Pfaffen sein wollen, daß sie sich so schnell zufrieden geben, und lassen sich betören und fassen das Wort unseres Herrn: „Alles, was ich gehört habe von meinem Vater, das habe ich euch kund getan“ — das wollen sie dahin verstehen und auslegen, er habe uns nur

geoffenbart „für den Weg": soviel wir notdürftig brauchen zu unserer Seligkeit! Damit halt ich es nicht, denn das hat keine Wahrheit. Warum ist Gott Mensch geworden? Damit ich als Gott geboren würde: derselbe wie er! Darum ist Gott gestorben, damit auch ich sterbe für diese ganze Welt und alles Erschaffene. So muß man vielmehr das Wort unseres Herrn verstehn: Was nämlich „hört" der Sohn von seinem Vater? Der Vater kann nichts als den Sohn gebären, und der Sohn nichts als geboren werden: Alles was der Vater hat und ist, die ganze Abgründigkeit göttlichen Wesens und göttlicher Natur, das gebiert er ohne Vorbehalt in seinem eingeborenen Sohne. Das „hört" der Sohn von dem Vater, das hat er uns „geoffenbart": damit wir eben dieser Sohn seien! Alles was der Sohn hat, sein Wesen und seine Natur, das hat er darum von seinem Vater, damit wir eben dieser eingeborene Sohn seien.

Niemand auch besitzt den „heiligen Geist", er sei denn der eingeborene Sohn. Der Vater und der Sohn zusammen setzen den heiligen Geist. Und indem er damit auch in jenem Menschen gesetzt wird, hat er in ihm ein Bleiben, denn dieser ist ein wesentlicher, ein Geistesmensch. Du magst ja wohl auch in anderer Weise die Gabe des heiligen Geistes oder die Ebenbildlichkeit mit ihm empfangen, aber es bleibt dir nicht, es ist unstät! So wie ein Mensch rot wird vor Scham und wieder blaß: das ist eine zufällige Erscheinung an ihm und vergeht wieder. Der Mensch aber, der von Natur rot und schön ist, der bleibt es allezeit. So ist es mit dem Menschen, der der eingeborene Sohn ist: dem bleibt der heilige Geist als wesentlicher Besitz.

Darum steht im Buche der Weisheit geschrieben: „Heute habe ich dich geboren im Abglanze meines ewigen Lichtes, in der Fülle der Gottheit und im Glanze aller Heiligen.' Jetzt gebiert er ihn, heute. Da ist Kindbett in der Gottheit, da werden sie „getauft im heiligen Geiste". Das ist es, was der Vater ihnen verheißen hatte „nach diesen Tagen, deren nicht viele, nur wenige sind". Das ist „die Fülle der Gottheit", da gibt es weder Tag noch Nacht,

dort ist, was tausend Meilen ab ist, mir genau so nahe wie die Stätte, auf der ich hier stehe, da ist die Fülle und Wonne der ganzen Gottheit, da ist: Einheit. Solange die Seele da ein Unterschiedliches auffaßt, solange ist sie noch nicht in Ordnung; solange da noch etwas hervorlugt, oder etwas hineinlugt, solange ist noch nicht vorhanden die eine Einheit. Maria Magdalena suchte unsern Herrn im Grabe, sie suchte einen Toten — und fand zwei lebendige Engel. Und darüber war sie noch ungehalten! Da sprachen die Engel: „Worüber bekümmerst du dich? wen suchest du, Weib?" Als ob sie sagen wollten: „Du suchst einen Toten und findest ja zwei Lebende!" Da hätte sie erwidern können: „Das ist auch meine Klage und mein Kummer, daß ich zwei finde und suche doch nur Einen!"

Solange Erschaffenes irgend welcher Art sich der Seele unterschiedlich bemerkbar zu machen vermag, fühlt sie auch Kummer. Ich habe es schon öfter gesagt: Wofern die Seele nur ihr natürliches, geschaffenes Wesen besitzt, hat sie keine Wahrheit. Ich behaupte, daß es über der Seele erschaffener Natur noch etwas gibt! Und doch verstehen selbst manche Pfaffen nicht, wie es etwas geben könne, was Gott so nah verwandt, so mit ihm eins ist. Ihr habt mit dem Nichts nichts gemein! Alles was geschaffen, was erschaffbar ist, ist ein Nichts. Jenem aber ist alle Erschaffenheit, ja alle Erschaffbarkeit fern und fremd: Es ist etwas Einiges, auf sich Bezogenes, welches von außen nichts entgegennimmt.

Unser Herr ist „zum Himmel gefahren", empor über alles Licht, über alles Verstehen und alles Begreifen der Menschen. Wer so emporgetragen ist über alles Licht, der wohnt in der Ewigkeit. In diesem Sinne sagt Sankt Paulus: „Gott wohnt in einem Lichte, zu dem es keinen Zugang gibt": das in sich nur lautere Einheit ist. — So muß auch der Mensch gestorben und gar tot und nicht mehr bei sich selber sein: ganz entglichen, niemandem mehr gleich; so nur ist er Gott an Art gleich. Denn das ist Gottes Art und Natur: Ohnegleichen zu sein, niemandem gleich.

Daß auch wir also seien in der Einheit, welche Gott selber ist, dazu helf uns Gott! Amen.

Von des Geistes Ausgang und Heimkehr / Predigt über Matthäus 10, 28



„Fürchtet nicht, die euch töten wollen dem Leibe nach, denn die Seele vermögen sie nicht zu töten": Darum nicht, weil Geist den Geist nicht töten kann, nur Leben geben kann ein Geist dem andern. „Die euch töten wollen", ist nur das Blut und Fleisch an ihnen; und nur als dieses stirbt ein Mensch durch den andern. Das Edelste, was am Menschen ist, ist das Blut — wenn es recht will. Aber auch das Ärgste, was am Menschen ist, ist das Blut — wenn es übel will! Hat das Blut über das Fleisch die Oberhand, so ist der Mensch demütig, geduldig und keusch und hat alle Tugend an sich. Hat aber das Fleisch über das Blut die Oberhand, so wird der Mensch hochfährtig, zornig und unkeusch und hat alle Untugend an sich.

Nun merket auf! ich will nun sagen, was ich nie gesagt. Als Gott den Himmel, die Erde und alle Kreatur erschuf, dabei tat er nichts: er hatte nichts, um sich daran zu betätigen, und in ihm war auch keinerlei Tätigkeit. Darnach erst sprach er: „Wir machen ein Ebenbild von uns!" Erschaffen ist ein leichtes Ding, das tut man, wann und wie man will. Aber wenn ich etwas mache, da mache ich's selber, in mir, und mit dem, was ich selber bin, und präge ihm mein eigenes Bild ein. „Wir machen ein Ebenbild: nicht du, der Vater, noch du, der Sohn, noch du, der heilige Geist; sondern wir, im Rate der heiligen Dreifaltigkeit, wir machen ein Ebenbild!" Indem also „Gott" den Menschen machte, da schuf er sein angemessenes, sein ewig giltiges, sein „Wirkendes Werk". So groß war es, daß es nichts Geringeres war als die Seele: Die war das Werk Gottes! Gottes Natur, sein Wesen und seine Gottheit hängt daran, er muß wirken in der Seele. Gesegnet, gesegnet sei er drum! Weil Gott selber in der Seele tätig wird, darum liebt er dies sein Werk. Sein Wirken ist unser Lieben. Und diese Liebe ist Gott: in ihr liebt Gott sich selber, seine Natur, sein Wesen und seine Gottheit! In der Liebe aber, in der Gott sich selber liebt, in der liebt er auch alle Kreaturen — nicht

als Kreaturen sondern als Gott: In dieser Liebe, in der Gott sich selber liebt, in der liebt er die ganze Welt.

Aber weiter: Gott genießt sich selber in diesem Werke. In der Lust aber, in der er sich selber genießt, in der genießt er auch alle Kreaturen — nicht als Kreaturen sondern als Gott: In dieser Lust in der Gott sich selber genießt, in der genießt er die ganze Welt.

„Gott genießt sich in den Dingen?" — Auch die Sonne gießt ja ihren lichten Glanz aus über alle Kreaturen, und worauf sie ihre Strahlen fallen läßt, das zieht sie in sich; und verliert darum doch nichts von ihrem Leuchten! Ich nehme etwa ein Becken mit Wasser und lege darein einen Spiegel und setze das den Strahlen der Sonne aus. Dann entsendet die Sonne ihren lichten Glanz nicht nur aus der Sonnenscheibe sondern ebenso aus dem Boden des Beckens: und nimmt darum doch nicht ab. Das Widerspielen des Spiegels in der Sonne ist, als der Sonne zugehörig, selber Sonne. Und doch ist der darum das, was er ist. Genau so ist es mit Gott! Er ist in der Seele mit seiner Natur, seinem Wesen, seiner Gottheit: und ist darum doch nicht die Seele. Das „Widerspielen" der Seele das ist, als Gott zugehörig, selber Gott: sie selber ist darum doch, was sie ist.

Und nun sehet: Alle Kreaturen haben ein Eilen hin zu ihrer höchsten Vollkommenheit; alle flüchten sie sich aus ihrem Leben auf ihr Wesen; alle tragen sie sich in meine Vernunft, auf daß sie in mir Vernunft werden. Ich — der eine — bereite alle Kreaturen wieder zu Gott! Sorget, was ihr jeder schaffet!

Und nun bitt ich euch! fasset es, bei der ewigen und immer giltigen Wahrheit und bei meiner Seele! Abermals will ich nie Gesagtes sagen: Gott und Gottheit sind so verschieden wie Himmel und Erde; aber vor allem: Auch der innere und der äußere Mensch sind so verschieden wie Himmel und Erde! Freilich, Gott steht um viele tausend Meilen höher: Aber auch Gott wird und vergeht! Doch komme ich erst auf meinen „innern und äußern Menschen" zurück. Ich schaue die Lilien auf dem Felde: ihren lichten Glanz, ihre Farbe, alle ihre Blätter. Aber ihr Schwelgen, von dem sehe ich nichts! Warum? Weil das Schweigen in mir ist! Wie, was

ich spreche: das ist in mir; dann erst spreche ich es aus mir heraus. Mein äußerer Mensch, der freilich schmeckt die Kreaturen als Kreaturen: als Wein, und Brot, und Fleisch. Aber mein innerer Mensch schmeckt sie nicht als Kreaturen sondern als Gabe Gottes. — Aber mein innerster Mensch schmeckt sie auch nicht als Gabe Gottes: sondern als von jeher mein! Denn auch Gott wird und vergeht.

Da alle Kreaturen ihn aussprechen, da wird Gott. Als ich noch im Grunde und Boden der Gottheit weilte, in ihrem Strome und Quell, da fragte mich niemand, wohin ich wollte, oder was ich täte: da war niemand, der mich hätte fragen können. Erst indem ich ausströmte, kündeten alle Kreaturen Gott. Fragt man mich: „Bruder Eckehart, wann gingt Ihr aus dem Hause?" — Eben war ich darin! — Von Gott also reden und künden alle Kreaturen. Und warum reden sie nicht von der Gottheit? — Alles, was in der Gottheit ist, ist Eines, und von dem kann man nichts reden! Nur Gott tut etwas; die Gottheit tut nichts, sie hat nichts zu tun: in ihr gibt es nichts zu tun, und umgeschaut danach hat sie sich auch nie. Gott und Gottheit sind unterschieden als Tun und Nichtstun!

Wenn ich wiederheimkomme in Gott, erbilde ich da nichts mehr in mir, so ist dieser mein Durchbruch viel herrlicher als mein erster Hervorgang. Denn ich — der eine — bringe ja alle Kreaturen, aus ihrem eigenen in mein Empfinden erhoben, auf daß, in mir, auch sie das Eine werden! Wenn ich dann zurückkomme in den Grund und Boden der Gottheit, in ihren Strom und Quell, so fragt mich niemand, woher ich komme, oder wo ich gewesen sei: Es hat mich niemand vermißt. — Das heißt es: „Gott vergeht".

Wer diese Predigt verstanden hat, dem gönn ich's wohl! Wäre hier niemand gewesen, ich hätte sie diesem Opferstocke predigen müssen! — Es gibt manche arme Leute, die kehren wieder heim und sprechen: „Ich will auf meinem Flecke sitzen und mein Brot essen und Gott dienen!" Ich sage fürwahr, diese Leute müssen verirrt bleiben, und nie vermögen sie zu erreichen noch zu erringen, was den Andern zu teil wird, die Gott nachgehn in seine Armut und Verfremdung! Amen.

Von Einheit im Werke

„Gleiche Dinge lieben und vereinigen sich, ungleiche Dinge fliehen und hassen einander." Es gibt, so sagt ein Meister, garnichts Ungleicheres wie Himmel und Erde. Das Erdreich hat es gefühlt in seiner innersten Natur, daß es dem Himmel fremd und unähnlich ist. Darum ist es vor dem Himmel geflohen an die tiefste Stätte und liegt unbeweglich still, damit es dem Himmel nicht etwa zu nahe komme. Und der Himmel ist es in seiner innersten Natur gewahr geworden, daß das Erdreich vor ihm geflohen ist und die tiefste Stätte eingenommen hat. Und gerade darum ergießt er sich in fruchtzeugender Art rückhaltlos in das Erdreich, und wollen die Meister, daß der weite breite Himmel nicht eine Nadelspitze breit für sich behalte: ganz und gar gebiert er sich fruchterweckend in das Erdreich. Ebenso sage ich von dem Menschen, der vor sich, vor Gott und vor allen Kreaturen ein Nichts geworden: er hat die tiefste Stätte eingenommen, und in ihn muß Gott sich ganz und gar ergießen, oder er ist nicht Gott! Ich behaupte es bei Gottes ewiger Wahrheit, daß sich Gott in einen jeden Menschen, der sich zu Grunde gelassen hat, nach allem seinem Vermögen rückhaltlos ergießen muß: so ganz und gar, daß er in seinem Leben, seinem Wesen, seiner Natur, ja in seiner ganzen Gottheit nichts für sich behält, alles muß er fruchtgebärend in den Menschen ergießen, der sich Gott gelassen und die tiefste Stätte eingenommen hat.

Als ich heute herging, da überlegte ich, wie ich euch wohl recht verständlich predigen könnte und erdachte ein Gleichnis: könntet ihr das wohl verstehn, so verstündet ihr den eigentlichen Sinn und den Grund aller meiner Lehren, die ich je gepredigt habe; und es handelte das Gleichnis von meinem Auge und dem Holze. Wird mein Auge aufgetan, so ist es ein Auge, und ist es zu, so ist es dasselbe Auge. Und auch dem Holze wird durch das Sehen weder etwas genommen noch gegeben. Nun gebt wohl acht! Gesetzt, mein Auge ruhe in sich, als etwas Einiges, in sich Beschlosse-

nes; und werde nun aufgetan und auf das Holz geworfen im Sehen: so bleibt ein jegliches, was es ist, und werden doch im Werke des Sehens so eins, daß man sagen könnte, das Auge sei das Holz und das Holz sei Auge. Wäre gar das Holz ohne Materie und etwas so rein Geistiges wie das Sehen meines Auges, so könnte man mit Fug und Recht behaupten, im wirklichen Vollzuge meines Sehens machten das Holz und mein Auge nur ein einziges Wesen aus. Gilt dies im Gebiete des Körperlichen wie viel mehr im Geistigen! — Auch das möget ihr in Betracht ziehen: es besteht in weit höherem Maaße Einheit zwischen meinem Auge und dem Auge eines Schafes, das jenseits des Meeres ist, und das ich nie gesehen habe, wie zwischen meinem Auge und meinem Ohre, mit dem es doch auch in Wesensgemeinschaft steht. Dies darum, weil das Auge des Schafes dieselbe Leistung zu vollziehen hat wie mein Auge: weshalb ich beiden eine höhere Einheit, nämlich Einheit dem Werke nach, zuschreibe, als meinem Auge und meinem Ohre, die hinsichtlich ihres Werkes nichts miteinander zu tun haben.

Ich habe nun auch sonst von einem Lichte in der Seele gesprochen, welches ungeschaffen und unerschaffbar ist. Eben dieses Licht pflege ich immer zu berühren in meiner Predigt. Und dieses Licht empfängt Gott unmittelbar, unverhüllt, bloß, so wie er an sich ist: es empfängt ihn im Werke der Gotteingebärung! — Da kann ich ebenfalls mit Recht behaupten, daß dieses Licht mehr Einheit mit Gott besitzt als mit irgend einem von den Seelenvermögen, mit denen es doch auch in Wesengemeinschaft steht. Denn freilich, innerhalb meiner Seele, in dem einen Wesen genommen, steht dies Licht nicht höher als das unterste, rein sinnliche Vermögen, als Gehör oder Gesicht oder sonst eine Kraft, die von Hunger oder Durst, Frost oder Hitze leiden könnte. Und das rührt daher, weil das Wesen ein Einfaches ist. Nimmt man also die Kräfte der Seele in dem einem Wesen, so sind sie alle eines und stehen alle gleich hoch; nimmt man sie aber in ihrem Werke, so ist eine weit edler und höher als die anderen.

So sage ich denn: wenn der Mensch sich fortkehrt von sich selber

und allem Geschaffenen — soweit du das tust, soweit wirst du zur Einheit und Seligkeit gebracht in dem Fünklein der Seele, welches mit Zeit und Raum nie zu schaffen gehabt hat. Dieser Funke widersetzt sich allen Kreaturen und will nur Gott, rein wie er in sich selber ist. Ihm genügt es nicht am Vater, am Sohne oder am heiligen Geiste, kurz nicht an den drei Personen, sofern eine jede in ihrem Eigenwesen besteht. Ja, ich behaupte: diesem Lichte genügt es auch nicht, wenn die göttliche Natur fruchtzeugend sich ihm eingebiert. Ja mehr noch, und das klingt noch wunderlicher: ich behaupte alles Ernstes, es genügt diesem Lichte auch nicht an dem einigen, in sich ruhenden, göttlichen Wesen, welches weder gibt noch empfängt: es will wissen, woher dies Wesen komme, es will in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, in die niemals etwas Unterschiedliches hineinlugte, nicht Vater, noch Sohn, noch heiliger Geist; in dem Innersten, wo niemand heimisch ist, da erst gibt sich dieses Licht zufrieden, und dem gehört es inniger zu als sich selber. Denn dieser Grund ist eine aller Besonderung bare Stille, die unbeweglich in sich selber ruht: Und von diesem Unbeweglichen werden alle Dinge bewegt! Von ihm empfangen auch alle die ihr Leben, die vernünftig leben: versunken in sich selber. — Daß wir in diesem Sinne vernünftig leben, dazu helf uns Gott! Amen.

Wie ein Morgenstern / Predigt über Jesus Sirach 50, 6

Quasi stella matutina in medio nebulae etc.

„Wie ein Morgenstern mitten im Nebel, wie ein voller Mond in seinen Zeiten, wie eine glanzvolle Sonne so hat dieser geleuchtet im Tempel Gottes."

Diese Worte bezieht man gemeinhin auf die heiligen göttlichen Lehrer, die mit ihrem tugendreichen Leben und ihrer göttlichen Kunst den weltlichen Herzen, die, an die Kreaturen verhaftet, in dem Nebel und der ratlosen Finsternis der Unwissenheit auf dem Wege zu dem ewigen Heile irregehen wie die Blinden, ein Licht und eine Leuchte gewesen sind. So voraus der heilige Vater, dessen wir heute gedenken, Sankt Dominicus mit Namen, eine Stütze der Christenheit und Stifter des Predigerordens, den er, das Gotteswort zu verkünden und dem armen Sünder zu helfen, begonnen und eingerichtet hat.

Wie ein Morgenstern habe er im Tempel Gottes geleuchtet, sagt die Schrift. Ich nehme zunächst die letzten Worte: „im Tempel Gottes". Was ist Gott und was der Tempel Gottes? — Vierundzwanzig Meister kamen zusammen und wollten ausmachen, was Gott wäre, und vermochten es nicht. Darauf kamen sie zu festgesetzter Zeit wieder zusammen, und wieder brachte jeder von ihnen seinen Spruch vor. Von denen greife ich jetzt zwei oder drei heraus. Der Eine sagte: Gott ist etwas, wogegen alle vergänglichen und zeitlichen Dinge Nichts sind. — Der Zweite sagte: Alles was Dasein hat, das ist durch ihn und ist verschwindend klein gegen ihn. — Der Dritte sprach: Gott ist etwas, was über allem Dasein steht. — Der Vierte: Gott ist etwas, das in Ewigkeit, ungeteilt und aller Bestimmtheit bar, in sich selber tätig ist; das niemandes bedarf und des alle Dinge bedürfen. — Und der Fünfte: Gott ist eine Vernunft, die ihrem Selbsterkennen hingegeben ist.

Ich lasse die ersten und die beiden letzten und rede von dem Dritten: „daß Gott etwas ist, was unumgänglich über dem

Sein stehen muß"! Denn alles, was ein Sein hat in Zeit oder Raum, das gehört nicht Gott zu. Er selber steht über dem. Ist Gott auch das Sein in allen Kreaturen, sofern sie Wesen haben, so steht er doch zugleich darüber. Denn was in vielen Dingen ein und dasselbe ist, das muß notwendig über den Dingen stehn. So wollen etliche Meister, die Seele sei allein im Herzen. Dem ist nicht so, große Meister haben darin geirrt: Die Seele ist ganz und ungeteilt zugleich im Fuße und im Auge und in jeglichem Gliede! Oder nehme ich eine Spanne Zeit, so ist das etwa ein Tag, der von heute oder der von gestern; nehme ich aber das Jetzt, das begreift in sich alle Zeit! Das Jetzt, in welchem Gott die Welt gemacht hat, das ist dem Jetzt, in welchem ich augenblicklich spreche, genau so nahe wie der gestrige Tag. Und auch der Jüngste Tag ist ihm in der Ewigkeit genau so nahe wie der gestrige Tag. So sagt denn auch einer von den Meistern: „Gott ist etwas, das ungeteilt in sich selber tätig ist in der Ewigkeit; das niemandes Hilfe noch eines Rüstzeuges bedarf, und des alle Dinge bedürfen; und dem alle Dinge zustreben als ihrem letzten Ende." „Dieses Endziel hat keinerlei Bestimmtheit": es entwächst aller Bestimmung und ergeht sich ins Weite. Sankt Bernhard äußert: Gott lieben, dieser Zustand ist jeglicher Bestimmung bar. Ein Arzt, der einen Kranken gesund machen will, hat dabei nicht eine bestimmte Gesundheit im Auge: wohl hat er dafür eine bestimmte Weise, womit er ihn gesund machen will, aber wie gesund er ihn machen will, das entbehrt der weiteren Bestimmung, er will ihn eben gesund machen, soweit er es nur immer vermag. Wie sollen wir Gott lieben? Auch das ist jeder weiteren Bestimmung bar.

Bei den Dingen zwar ist ihr Wirken beschlossen in ihrem Sein, keines vermag über sein Dasein hinaus zu wirken: das Feuer brennt nur solange es Holz hat. Gott dagegen wirkt jenseits des Seins, in der Weite, wo er sich regen kann. In einem unseienden Sein waltet er! Eh es ein Sein gab, war Gott am Werke: er wurde zum Schöpfer, weil es kein Sein gab! Große Meister zwar lehren, Gott sei „ein bestimmungsloses Sein". Dem ist nicht

so! Er steht so hoch über dem Sein wie der oberste Engel über einer Mücke. Und ich behaupte, es ist so verkehrt, wenn ich Gott ein Sein nenne, als wenn ich die Sonne bleich oder schwarz nännte! Ein Meister sagt — und zwar ist es Sankt Dionysius: Gott ist nicht dies oder das. Wenn einer wähnt, er habe Gott erkannt, und sich irgend etwas darunter vorstellt, so hat er irgend etwas erkannt, nur Gott nicht!

Die kleinen Meister tragen in der Schule vor, alles Sein zerfiele in zehn Arten. Acht davon sprechen sie Gott vollständig ab. Auch von den beiden anderen reicht keine an Gott heran, nur, er ermangelt ihrer auch nicht gerade. Die erste, die am meisten Sein enthält, die, kraft der allen Dingen ihr Sein zukommt, heißt Substanz. Und die zweite, die an Sein am wenigsten in sich birgt, heißt Relation. Sie steht aber in Gott jener ersten Art völlig gleich: sie haben ein gleiches Urbild in Gott. In Gott sind aller Dinge Urbilder gleich: und doch sind sie ungleicher Dinge Urbilder! Der höchste Engel, die Seele, die Mücke haben alle ein gleiches Urbild in Gott.

Wenn ich aber ausgeführt habe, Gott sei kein Sein, er stehe über dem Sein, damit habe ich ihm das Sein nicht abgesprochen, sondern ich habe es in ihm geadelt und erhöht! Nehme ich das Kupfer als Bestandteil des Goldes, so ist es darum doch da, und sogar in einer höheren Weise wie in sich selber.

Sankt Augustinus sagt: Gott ist allmächtig und doch nicht „die Allmacht", weise und doch nicht „die Weisheit", gut und doch nicht „die Güte". — Gott ist weder Sein noch Güte! Güte klebt am Sein und ist nicht umfassender als dieses: gäbe es kein Sein, so gäbe es auch keine Güte. Sein ist sogar noch eine reinere Bestimmung als Güte! In Gott ist weder „Gutes", noch „Besseres", noch „das Beste"! Wer behauptet, Gott sei gut, der täte ihm ebenso unrecht, als wer die Sonne schwarz nännte.

Nun sagt doch Gott selber: „Niemand ist gut als Gott allein"! — Was heißt „gut"? Doch was Anderen sich gemein macht! Den nennen wir einen guten Menschen, der Anderen sich mitteilend und förderlich erweist. Darum sagt ein heidnischer Meister, ein

Einsiedel sei, in diesem Sinne, weder gut noch böse, weil er sich nicht mitteilt und den Leuten nicht von Nutzen ist. Gott ist nun allerdings das Mitteilendste, das es giebt. Kein Wesen teilt sich von dem Seinen mit, da die Kreaturen garnicht durch sich selber sind; was sie mitteilen, das haben sie von einem Anderen. Und nie geben sie sich selber: die Sonne spendet ihren Schein und bleibt ruhig an ihrem Platze, das Feuer spendet seine Wärme und bleibt ruhig Feuer! Gott aber teilt das Seine mit, weil er das, was er ist, durch sich selber ist. Und in allen Gaben, die er spendet, gibt er vor allem sich selber: er gibt sich als Gott, der er ist, wo immer er gibt — wobei es nur auf den ankommt, der ihn empfahen soll. „Alle guten Gaben, so spricht Sankt Jakob, strömen von oben hernieder, vom Vater der Himmelslichter."

Wenn wir Gott als Sein fassen, so nehmen wir ihn in seiner Vorburg, denn Sein ist allerdings in Gott, und er wohnt in dieser seiner Vorburg; wenn wir Gott als Güte fassen, so nehmen wir ihn in seiner Vorburg, denn auch Güte ist in Gott, und auch in dieser Vorburg wohnt er. Wo aber ist er dann „in seinem Tempel"? Vernunft ist Gottes Tempel, darin er wohnt und in ungebrochenem Glanze leuchtet! Nirgend ist Gott mehr daheim wie im Tempel seiner Vernunft: weil er da in seiner Stille ist, wo nie etwas zu ihm drang. In reinem Selbsterkennen erkennt Gott sich da in sich selber; wie denn der fünfte Meister gesagt hat: „Gott ist Vernunft, indem er allein dem eigenen Erkennen lebt."

Wir aber erfassen Gott in der Seele, die auch ein Tröpflein besitzt von dieser Vernunft, ein Fünklein, einen Zweig. Die Seele besitzt verschiedene Vermögen. Einmal die, die im Leibe wirksam sind. So gibt es eine Kraft, vermöge deren der Mensch verdaut; die ist mehr nachts als am Tage tätig, durch sie nimmt der Mensch zu und wächst. — Sie besitzt weiter eine Kraft in den Augen: durch die ist das Auge so subtil, so fein und so zart, daß es die Dinge nicht in der Grobheit nimmt, wie sie an sich sind: sie müssen vorher gesiebt und fein gemacht werden in Luft und Licht. Das kommt daher, weil das Auge die Seele bei sich hat. — Ein anderes Vermögen ist das, mit dem die Seele vorstellt. Diese Kraft er-

bildet in sich die Dinge, die nicht gegenwärtig sind, so daß ich sie genau so gewahre, als ob ich sie mit Augen sähe, ja sogar noch besser; ich denke an eine Rose mitten im Winter, wo es keine Rosen gibt. Im Nichtsein also ist mit diesem Vermögen die Seele schöpferisch tätig: und schließt sich damit an Gott, der auch im Nichtsein als Schöpfer waltet! — Indem sie weiter Gott liebt, nimmt die Seele ihn unter der Hülle der Güte. Ein heidnischer Meister sagt das — überhaupt sind es alles Worte von heidnischen Meistern, was ich bisher ausgeführt habe, die nur mit dem natürlichen Lichte erkannt haben; noch bin ich nicht zu den Worten der heiligen Lehrer gekommen, die in einem weit höheren Lichte erkannt haben. Also er sagt: indem sie Gott liebt, nehme die Seele ihn unter der Hülle der Güte. — Die Vernunft aber zieht Gott diese Hülle ab und nimmt den bloßen Gott: wie er entkleidet ist der Güte, des Seins und aller Namen.

Ich trug einmal in der Schule vor, die Vernunft stände höher als der Wille, wenngleich noch beide dem natürlichen Licht angehörten. Dawider lehrte ein Meister in einer anderen Schule, der Wille stände höher als die Vernunft, denn der nehme die Dinge so, wie sie in sich selber sind, die Vernunft aber nehme sie, wie sie in ihr sind! Nun ist das ja richtig: ein Auge an sich selber genommen ist etwas Höheres als ein Auge, das nur an die Wand gemalt wäre! Trotzdem behaupte ich, die Vernunft steht höher als der Wille: Der Wille nimmt Gott unter dem Kleide der Güte; die Vernunft nimmt ihn bloß, entkleidet von Güte und von Sein. Güte aber ist ein Kleid, unter welchem Gott verborgen ist. Und so nur nimmt ihn der Wille! Hätte Gott das Kleid der Güte nicht an, mein Wille kümmerte sich nicht um ihn: Wenn man einen König kleiden wollte am Tage, wo er zum König gemacht werden soll, und kleidete ihn in ein graues Gewand, da hätte man ihn nicht passend gekleidet! Ich will auch nie danach verlangen, daß Gott mich mit seiner Güte selig mache, denn das vermöchte er gar nicht. Ich bin auch davon nicht selig, daß Gott Vernunft ist, und ich das erkenne. Nur das behaupte ich, besser als der Wille ist die Vernunft immerhin, denn sie zieht Gott die Hülle der Güte

ab und nimmt ihn bloß: wo er denn entkleidet ist der Güte, des Seins und aller Namen.

Gottes Vernunft ist es auch, worauf, wie ein Meister sagt, des Engels Wesen und Leben allein steht. Man kann fragen, wo das Bild eigentlich sein Wesen habe: im Spiegel oder in dem, wovon es ausgeht? Ich antworte: Seine eigentliche Stelle ist mehr in dem, wovon es ausgeht. Wenn der Spiegel vor mir steht, so ist mein Bild darin, wenn er aber zu Boden fällt, so ist es nicht mehr darin: mein Bild ist in mir, von mir, zu mir. Des Engels Wesen hängt daran, daß Gott als Vernunft ihm gegenwärtig ist, und sich in ihm erkennt!

„Wie ein Morgenstern mitten im Nebel" quasi stella matutina. Ich nehme zuerst bloß dies Wörtchen ‚quasi'. Es bedeutet „gleichwie". Und dieses Gleichwie ist das, worauf ich in allen meinen Predigten aus bin. Die Kinder in der Schule nennen so etwas „ein Beiwort". Die eigentliche Bezeichnung, die man Gott beilegen kann, ist Wort und Wahrheit. Gott selber hat sich ein Wort genannt, Sankt Johannes sagt: „Im Anfange war das Wort" — und hat dabei im Auge: daß wir bei diesem Worte sollen ein Beiwort sein!

„Wie ein Morgenstern." Das ist der Freistern Venus, nach welchem der Freitag benannt ist. Der hat mehrere Namen: wenn er vor der Sonne hergeht und eher aufgeht wie sie, heißt er Morgenstern: wenn er aber hinter der Sonne hergeht, so daß die Sonne eher untergeht, heißt er Abendstern. Zur einen Zeit läuft er oberhalb, zur andern unterhalb der Sonne; allen Sternen voraus ist er der Sonne allerwegen gleich nahe, nie kommt er weiter von ihr ab. Und er weiset und bedeutet uns: daß ein Mensch, der herzukommen will, Gott allezeit nah und gegenwärtig sein muß, so daß ihn von Gott nicht möge abbringen weder Glück noch Unglück noch irgend etwas Erschaffenes.

Es heißt weiter: „Wie ein voller Mond in seinen Tagen." Der Mond hat die Herrschaft über die feuchte Natur. Dann steht er der Sonne am nächsten, wenn er voll ist, wo er denn sein Licht aus erster Hand von der Sonne empfängt. Davon jedoch, daß er

auch der Erde näher kommt als irgend ein Stern, erleidet er zweierlei Schaden: daß er bleich und fleckig ist, und daß er sein Licht verliert. Dann besitzt er die meiste Kraft, wenn er der Erde am fernsten ist, denn dann wirft er das Meer am weitesten auf; je näher er abnimmt, desto weniger vermag er es aufzuwerfen. Je höher die Seele über den irdischen Dingen steht, umso mehr Kraft besitzt sie! Doch wer auch nur die Kreatur erkännte, der hätte nicht mehr nötig, über eine Predigt nachzudenken. Denn jede Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch!

Der Mensch, der zu dem gelangen will, wovon wir hier geredet haben, der soll — darauf läuft unsere ganze Rede hinaus — sein „wie ein Morgenstern": ein gottgegenwärtiger Mensch, immer bei ihm und ihm gleich nahe, und erhaben über alle irdischen Dinge. Es soll bei dem Worte ein Beiwort sein:

Es gibt ein Wort, das ist ausgesprochen: das ist der Engel, die Seele und alle Kreaturen. Es gibt ein zweites Wort, das ist gedacht aber ungesprochen; von ihm kann ich mir noch einen Begriff machen. Und es giebt noch ein drittes Wort: das ungesprochen und ungedacht ist, das nimmer herauskommt. Sondern es ist ewiglich in dem, der es spricht: im Vater — denn der spricht es — ist es immerdar zugleich im Hervorgange begriffen und im Innebleiben.

Auch in der Seele ist die Vernunft mit ihrem Wirken ganz nach innen gerichtet. Je feiner und geistiger sie ist, umso mehr und umso kräftiger wirkt sie nach innen. Und in gleichem Maaße wie ihr Wirken mehr nach innen gerichtet ist, in gleichem Maaße wirkt es auf Gott zu. So ist es nicht bei den körperlichen Dingen: je kräftiger die sind, umso mehr wirken sie nach außen, in die Welt hinaus, von Gott fort. Wie beim Baume die Frucht: erst ist sie in ihm, hernach blüht sie heraus, und hängt schließlich an dem Baume! Die Vernunft hingegen, je kräftiger und je feiner die ist, in dem Maaße wird, was sie erkennt, zur Einheit zusammengefaßt und wird eins mit ihr.

Seligkeit beruht auch bei Gott nur auf dem nach innen gerichteten Wirken der Vernunft. Wo das Wort ist, das ewig inne-

bleibende, da soll auch die edle Seele ein Beiwort sein, und mit Gott desselben Werkes walten. Wo Gott selig ist: im reinen, in sich webenden, Erkennen, da soll auch die edle Seele ihre Seligkeit schöpfen und empfangen: in eben dem, darin Gott selig ist!

Daß wir bei diesem Worte allzeit mögen ein Beiwort sein, dazu helf uns der Vater und dieses selbe Wort und der heilige Geist! Amen.

Von der Erneuung am Geiste / Predigt über Epheserbrief 4, 23

Renovamini spiritu mentis vestrae



hr sollt erneuet werden an euerm Geiste, wiefern er mens, Gemüt heißt!" So spricht Sankt Paulus. Und Augustinus führt aus: diesem höchsten Seelengebiete mens oder Gemüt angehörig, habe Gott zugleich mit dem Wesen der Seele ein Vermögen erschaffen, das nennen die Meister eine Truhe oder einen Schrein geistiger Gestalten oder gestalteter Bilder. Diese Kraft stellt die Seele Gottvater gleich: es gibt an ihm ein Ausströmen seiner Gottheit, in welchem er, unter Heraussetzung der göttlichen Personen, den ganzen Hort seines göttlichen Wesens ergossen hat in den Sohn und in den heiligen Geist — gleichwie in der Seele das Gedächtnis den Schatz seiner Bilder ausschüttet in die andern Vermögen.

Aber solange die Seele, mittels dieses Vermögens, Gestaltung erschaut, schaue sie auch einen Engel, schaue sie sich selber als ein Gestaltetes: es ist eine Unvollkommenheit an ihr. Ja! schaue sie auch Gott, sofern er Gott, sofern er Gestaltetes, sofern er Dreiheit ist: es ist eine Unvollkommenheit an ihr! Wenn aber alles Gestaltete von der Seele abgelöst wird, und sie allein noch schaut das schlechthin Eine, dann empfindet das bloße Wesen der Seele das bloße, ungestaltete Wesen der göttlichen Einheit — schon mehr ein Überwesen — während sie erleidend in sich ruht. Oh Wunder über Wunder, welch ein edles Erleiden das ist, da das Wesen der Seele nichts Geringeres erleiden mag als einzig die bloße Einheit Gottes!

„Ihr sollt erneuet werden am Geiste!" sagt Sankt Paulus. Verneuung trifft alle Kreaturen unter Gott. Aber Gott kommt keine Verneuung zu, sondern nur Ewigkeit. Was ist Ewigkeit? Der Ewigkeit Eigenschaft ist, daß Dasein und Jungsein bei ihr eins sind. Denn Ewigkeit wäre nicht ewig, wenn sie neu erst werden müßte und es nicht immer schon wäre! Wohl aber be-

haupte ich: Verneuung trifft den Engel, nämlich sofern ihm Künftiges gewiesen wird; denn der Engel weiß um künftige Dinge auch nur, soweit Gott es ihm offenbart. Auch die Seele trifft Verneuung. Einmal, sofern sie im besonderen „Seele“ heißt. Denn diese Bezeichnung führt sie, wiefern sie dem Leibe Leben gibt und diesem Form ist. Verneuung trifft sie aber auch, sofern man sie als „Geist“ bezeichnet. Insoweit heißt sie Geist, als sie losgelöst ist vom Hier und vom Jetzt und von allen bloß Natürlichen. Aber sofern sie ein Ebenbild Gottes ist und namenlos wie Gott, da trifft auf sie keine Verneuung sondern allein Ewigkeit — wie bei Gott. Bemerket wohl! Gott ist namenlos: denn von ihm kann niemand etwas aussagen oder erkennen. In diesem Sinne sagt ein heidnischer Meister: Was wir von der ersten Ursache erkennen oder aussagen, das sind wir mehr selber, als daß es die erste Ursache wäre; denn die ist über alles Aussagen und Erkennen! Sage ich also, Gott ist gut: es ist nicht wahr, ich bin gut, Gott ist nicht gut! Ich gehe noch weiter: Ich bin besser als Gott! Denn nur was gut ist, kann besser, und nur was besser werden kann, kann das Beste werden. Gott ist nicht gut, darum kann er auch nicht besser, und weil nicht besser, auch nicht das Beste werden: fern ab von Gott liegen diese drei Bestimmungen „gut“ „besser“ „das Beste“; er steht über allem dem! Sage ich weiter, Gott ist weise: es ist nicht wahr, ich bin weiser als er! Sage ich ferner, Gott ist etwas Seiendes: es ist nicht wahr, er ist — etwas ganz Überschwängliches, er ist — ein überseiendes Nichtsein! Darum sagt Sankt Augustinus: Das Schönste, was der Mensch von Gott sprechen mag, ist, daß er vor lauter Weisheit inneren Reichtums zu schweigen wisse. Darum schweig und schwätze nicht von Gott! Denn indem du von ihm schwätzest, lügst du, tust du Sünde. Willst du also ohne Sünde sein und vollkommen, so schwätze nicht von Gott! — Auch erkennen sollst du nichts von Gott, denn Gott ist über allem Erkennen. Ein Meister sagt: Hätte ich einen Gott, den ich erkennen könnte, ich wollte ihn nicht länger für Gott halten! Erkennst du etwas von ihm: nichts von dem ist er. Und indem du doch etwas von ihm „erkennst“, gerätst du in den

Zustand des Nichterkennens, und durch diesen — in den Zustand eines Tieres! Denn was der Erkenntnis bar ist an den Kreaturen, das ist das Tierische an ihnen. Willst du also nicht zum Tier herabsinken, so erkenne du nichts von dem nie gekündeten Gotte! — „Ach, wie soll ich dann tun?“ — Entsinke du allem, was irgend du, verfließe ganz in seine Wesenruh'; was erst für sich: dort er, du hier, schließt nun sich zusammen zum einigen Wir, wo du — nun er — ihn erkennst mit ewigem Sinn: ein namenloses Nichts, ein ungewordenes: „Bin!“

„Ihr sollt erneuet werden am Geiste!“ sagt Sankt Paulus. Wollen wir denn am Geiste erneuet werden, so müssen jene sechs Kräfte der Seele, beide: die höheren und die niederen, eine jegliche an sich tragen einen goldenen Fingerreif: übergoldet mit dem Golde der Gottesliebe. Höret denn zunächst von den niederen Kräften; deren sind drei: Die erste heißt Unterscheidungsgabe (rationale); an der trage du einen goldenen Fingerreif: „Erleuchtung“: daß dein Verstehen zu allen Zeiten zeitlos erleuchtet sei von göttlichem Lichte. Die zweite Kraft heißt die Zürnerin (irascibile); an der trage du einen Fingerreif: „Dein Friede!“ Warum? — Soweit im Frieden, soweit in Gott, soweit außer Frieden, soweit außer Gott! Die dritte Kraft heißt Begehren (concupiscibile); an der führe du einen Fingerreif: „Genug“: daß es aller Kreaturen, die unter Gott sind, dir genug sein soll. Aber Gottes soll es dir nie genug sein! Gottes kann es dir nie genug sein: je mehr du von ihm hast, je mehr du seiner begehrst. Könnte es dir seiner genug werden, könnte ein „genug!“ je sich auf Gott beziehen, so wäre Gott nicht Gott!

Auch an den oberen Kräften mußt du an jeder tragen einen goldenen Fingerreif. Der oberen Kräfte sind es gleichfalls drei. Die erste heißt ein Vermögen des Behaltens (memoria). Diese Kraft vergleicht man dem Vater in der Dreifaltigkeit. An dieser trage du einen goldenen Fingerreif: „Behalten“: daß alle ewigen Dinge in dir sollen behalten sein. Die zweite heißt Vernunft (intellectus). Diese Kraft vergleicht man dem Sohne. An der trage du gleichfalls einen goldenen Fingerreif: „Erkenntnis“: daß

du Gott zu allen Zeiten zeitlos erkennen sollst. — „Wie das?“ — Du sollst ihn erkennen ohne Hilfe eines Bildes, einer Vermittelung, einer Ähnlichkeit. — „Soll ich Gott so, ohne Vermittelung, erkennen, da muß ich ja geradezu er, und er ich werden!“ — Aber das meine ich ja gerade! Gott muß geradezu ich werden, und ich geradezu Gott: so ganz eins, daß dieses Er und dieses Ich Eines werden und es bleiben und — als das reine Sein selber — in Ewigkeit desselben Werkes walten! Denn solange nicht dieses Er und dieses Ich, oder Gott und die Seele, ein einziges: Hier! ein einziges: Jetzt! sind, solange vermöchte das Ich nie mit dem Er zusammenzuwirken oder gar einszuwerden. Die dritte Kraft heißt Wille (voluntas). Diese Kraft vergleicht man dem heiligen Geiste. An der trage du einen goldenen Fingerreif: „Liebe“: daß du Gott lieben sollst. Lieben aber sollst du Gott ohne Rücksicht auf seine Liebenswürdigkeit, oder anders: nicht darum, weil er liebenswürdig wäre! Gott ist garnicht liebenswürdig, er steht über aller Liebe und aller Liebenswürdigkeit. — „Wie soll ich ihn denn lieben?“ — Du sollst Gott ungeistig lieben! Das bedeutet: deine Seele soll ungeistig sein, entkleidet aller Geistigkeit. Denn solange deine Seele die Form des Geistes behält, solange hat sie Gestaltetes zum Gegenstande. Solange sie das hat, solange besitzt sie nicht die Einheit noch auch: die Eingeborenheit. Und solange sie die nicht hat, solange hat sie Gott noch niemals recht geliebt: denn das rechte Lieben beruht auf dem Hineingeborensein! Darum soll deine Seele alles Geistes bar sein — geistlos sein! Denn liebst du Gott, sofern er Gott, sofern er ein Geist, sofern er Person, kurz sofern er etwas Gestaltetes ist: das muß alles fort! — „Wie aber soll ich ihn denn lieben?“ — Du sollst ihn lieben, wie er ein Nichtgott, ein Nichtgeist, eine Nichtperson, ein Nichtgestaltetes ist: vielmehr nur lautere, pure, klare Einheit, aller Zweiheit fern. Und in diesem Einen sollen wir ewiglich versinken vom Sein zum Nichts. Dazu helf uns Gott! Amen.

Von der Armut am Geiste / Predigt über Matthäus 5, 3

Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum

Die Seligkeit selber tat den weisen Mund auf und sprach: „Selig sind die Armen am Geiste, das Himmelreich ist ihr!" Alle Engel und alle Heiligen und alles, was je geboren ward, das muß schweigen, wenn die ewige Weisheit des Vaters redet; denn alle Weisheit der Engel und aller Kreaturen ist eitel nichts vor der Weisheit Gottes, die grundlos ist. Und diese Weisheit hat gesprochen: daß die Armen selig sind.

Es giebt zweierlei Armut: die eine ist eine auswendige Armut, und die ist gut und sehr zu loben an dem Menschen, der sie willig auf sich nimmt, aus Liebe zu unserm Herrn Jesus Christus, wie er sie denn selber geübt hat auf Erden. Von dieser Armut will ich nicht weiter sprechen. Aber es giebt noch eine andere, eine inwendige Armut, und nur auf diese ist das Wort unseres Herrn zu beziehen: „Selig sind die Armen am Geiste oder: die arm sind von Geist!"

Nun bitt ich euch, seiet selber solche Arme, und als solche verstehet diese Rede! Denn ich sage euch, bei der ewigen Wahrheit: es sei denn, ihr entsprechet selber der Wahrheit, von der wir nun reden, anders seid ihr nicht im stande mich zu verstehn! Eine Reihe von Leuten haben mich gefragt, was denn „Armut" sei? Hierzu wollen wir Stellung nehmen.

Bischof Albrecht sagt: das sei ein armer Mensch, wer bei Allem, was Gott geschaffen hat, kein Genügen findet; und das ist gut gesagt! Aber wir sagen es noch besser, wir nehmen „Armut" in einem höheren Sinne: Das ist ein armer Mensch: wer nichts will, und wer nichts weiß, und wer nichts hat. Von diesen drei Punkten will ich sprechen.

Zum ersten heißt der ein armer Mensch: wer nichts will. Den Sinn hiervon verstehen manche Leute nicht richtig: das sind die Leute, die, in Bußwerken und äußeren Übungen, doch nur

ihr Eigenwesen festhalten. Daß diese Leute für groß geachtet sind, des erbarm sich Gott! Und sie erkennen doch so wenig von der göttlichen Wahrheit! Diese Menschen heißen heilig nach dem Bilde das sie abgeben, aber von innen sind sie Esel, denn sie erfassen nicht den sonderlichen Sinn unserer göttlichen Wahrheit. Diese Leute sagen auch: ein armer Mensch sei der, der nichts will. Das legen sie so aus: Der Mensch solle so beschaffen sein, daß er niemals seinem Willen nachgebe, in irgend welcher Hinsicht: sondern darnach solle er trachten, wie er Gottes liebem Willen folge, Diese Menschen sind nicht übel daran, denn sie meinen es gut; dafür müssen wir sie sogar loben! Gott behalte sie in seiner Barmherzigkeit! Aber ich sage mit Fug und Recht: diese Leute sind keine armen Menschen noch innerlich solchen gleich. Sie gelten für groß in den Augen solcher Leute, die ein Besseres nicht kennen. Doch ich sage, sie sind Esel, die nichts verstehn von der göttlichen Wahrheit. Ob ihrer guten Meinung mag ihnen vielleicht das Himmelreich beschieden sein, aber von der Armut, von der ich jetzt reden will, da wissen sie nichts von!

Wenn man mich nun fragt, was denn das sei „ein armer Mensch, der nichts will", darauf antworte ich und spreche so: Solange der Mensch etwas hat, worauf sein Wille gerichtet ist — und sei sein Wille auch der, daß er Gottes lieben Willen erfüllen will — ein solcher Mensch hat nicht die Armut, um die es sich hier handelt. Denn dieser Mensch hat ja noch einen Willen, mit dem er dem Willen Gottes Genüge tun will; und das ist noch nicht das Rechte. Denn um wahrhaft arm zu sein, muß der Mensch seines geschaffenen Willens so ledig sein, als er es war, da er noch nicht war. Und ich sage euch, bei der ewigen Wahrheit, solange ihr den Willen habt, den Willen Gottes zu erfüllen und irgend ein Begehren habt — auch nach der Ewigkeit, auch nach Gott — solange seid ihr nicht wirklich arm! Denn nur das ist ein armer Mensch: der nichts will, nichts erkennt, nichts begehrt. Da ich noch stand in meiner ersten Ursache, da hatte ich keinen Gott: ich gehörte mir selber! Ich wollte nicht, ich begehrte nicht, denn ich war da ein bestimmungsloses Sein und ein Erkenner meiner selbst

in göttlicher Wahrheit. Da wollte ich mich selber und wollte kein Anderes: was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich. Hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig. Als ich aber aus diesem meinem freien Willen heraustrat und mein geschaffenes Wesen erhielt, damit hatte ich auch einen Gott. Denn eh die Kreaturen waren, war Gott nicht Gott: er war was er war! Und auch als die Kreaturen wurden und ihr geschaffenes Wesen begannen, da war er nicht in sich selber „Gott", sondern in den Kreaturen war er „Gott". Nun behaupten wir, Gott, bloß wie er Gott ist, ist nicht das Endziel der Schöpfung und besitzt nicht so große Wesensfülle, wie das geringste Geschöpf in Gott sie hat! Und gesetzt, eine Fliege hätte Vernunft und vermöchte, kraft der Vernunft, hinzustreben zu dem ewigen Abgrunde des göttlichen Wesens, aus dem sie gekommen ist: so sagen wir, Gott samt allem, was er als Gott ist, könnte Erfüllung und Genügen nicht einmal dieser Fliege geben! Darum bitten wir, daß wir Gottes ledig werden: Die Wahrheit ergreifen wir und machen Gebrauch von unserer Ewigkeit! Denn den höchsten Engeln stehen die Seelen gleich, dort wo ich stand und wollte was ich war, und war was ich wollte. So soll der Mensch arm sein an Willen, und so wenig wollen und begehren, als er wollte und begehrte, da er nicht war. — Das ist die Weise, wie einer arm ist, der „nichts will".

Zum andern ist das ein armer Mensch: der nichts weiß. Wir haben eben ausgeführt: der Mensch solle so leben, wie als er nicht lebte, weder für sich selber, noch für die Wirklichkeit, noch für Gott. Jetzt kommen wir zu etwas Neuem und sagen weiter: Der Mensch, dem diese Armut zukommen soll, von dem muß alles das gelten, was von ihm galt, als er „in keiner Weise lebte, weder für sich, noch für die Wirklichkeit, noch für Gott". Er muß also weiter alles Wissens so quitt und ledig sein, daß kein Vorstellen Gottes mehr in ihm lebendig ist. Denn als der Mensch noch stand in der ewigen Art Gottes, da lebte nicht in ihm noch ein Anderes: was da lebte, das war er alles selber. Deshalb sagen wir: der Mensch solle alles eigenen Wissens so ledig sein, wie er es war,

als er nicht war; und lasse Gott schaffen, was er will, und stehe aller Bestimmung bar, wie da er aus Gott kam!

Wir müssen uns hier mit der Frage beschäftigen: worauf Seligkeit in erster Linie beruhe? Einige Meister haben gesagt, sie beruhe auf der Liebe, Andre lehren, sie beruhe auf dem Erkennen und der Liebe; und treffen es schon besser. Aber wir sagen, sie beruht weder auf dem Erkennen noch auf der Liebe: sondern ein Etwas ist in der Seele, aus dem entspringt Erkennen und Liebe. Das erkennt selber nicht, noch liebt es — was Sache der Seelenkräfte ist. Wer dieses findet, der hat gefunden, worauf Seligkeit beruht: Es hat nicht Vor noch Nach und wartet nicht auf ein Hinzukommendes, denn es kann weder reicher noch ärmer werden. Und ebenso muß auch das von ihm verneint werden, daß es in sich etwas wüßte, was erst zu vollbringen wäre. Es ist: ewig Dasselbe, das nur sich selber lebt — wie Gott!

In diesem Sinne sage ich, der Mensch solle Gottes quitt und ledig stehn, nicht soll er sich Gedanken und Vorstellungen darüber machen, was Gott „in ihm" „wirke"! So mag der Mensch Armut besitzen.

Die Meister lehren, Gott sei Wesen, und zwar ein vernünftiges Wesen, und erkenne alle Dinge. Ich aber sage: Gott ist weder Wesen noch Vernunft, noch erkennt er Dieses und Jenes! Deshalb ist Gott aller Dinge ledig: und deshalb ist er alle Dinge. Wer nun arm sein soll an Geist, der muß arm sein alles Wissens, als einer, der rein nichts mehr weiß oder vorstellt: weder Gott, noch die Kreaturen, noch sich selber. Nicht also befindet sich da der Mensch in der Verfassung, daß er darauf aus wäre, „das Wesen Gottes" zu wissen oder sich vorstellig zu machen. — Nur auf diese Weise mag er arm sein an Wissen!

Zum dritten ist das ein armer Mensch: der nichts hat. Vielfach hat man behauptet, darin bestehe die Vollkommenheit, daß man von den äußeren Dingen dieser Erde nichts besitzt; und dies ist in gewissem Sinne ganz richtig: wenn einer das willig auf sich nimmt. Aber das ist nicht der Sinn, den ich meine.

Ich habe vorhin gesagt: das sei ein armer Mensch — nicht wer

„den Willen Gottes“ erfüllen will, sondern wer so lebt, daß er seines, aber auch Gottes Willens so ledig ist, wie er es war, da er nicht war. Diese Armut nennen wir „die höchste Armut“. — Zu zweit sagten wir: das sei ein armer Mensch, der in sich nichts weiß von Werken Gottes. Wer alles Wissens und Erkennens so ledig steht, wie Gott aller Dinge ledig steht: das ist „die klarste Armut“. — Die dritte aber ist „die nächste Armut“: von der ich nunmehr reden will; nämlich die, daß der Mensch nichts hat.

Nun gebet ernstlich Acht! Ich habe es oft gesagt, und große Meister sagen es ebenfalls: „Der Mensch soll aller Dinge und aller Werke, beides: innerlich und äußerlich, so ledig sein, daß er eine eigene Stätte sein könne für Gott, darin Gott wirken könne.“ Heute sagen wir anders. Angenommen, der Mensch stehe wirklich aller Dinge ledig, aller Kreaturen und seiner selbst und Gottes, und sei so beschaffen, daß Gott in ihm eine Stätte zum Wirken finde — so sagen wir dennoch: solange es so etwas in dem Menschen gibt, solange ist er nicht arm in der „nächsten“ Armut. Denn Gott, der hat das nicht im Auge mit seinen Werken, daß der Mensch in seinem Innern eine Stätte haben solle, in der Gott sich betätigen könne. Sondern das erst ist Armut am Geiste: wenn der Mensch Gottes und aller seiner Werke so ledig steht — will Gott sich betätigen in der Seele, daß er dann selber eben die Stätte sein muß, in der er wirken will. Und wie gerne täte er das! Denn fände Gott den Menschen so völlig arm, so ist Gott es ja, der sein Wirken selber erleidet. Da ist er eine eigene Stätte seines Wirkens: ist er hier doch ein in sich selber gerichtetes Wirken. Hier in dieser Armut erreicht der Mensch wieder das ewige Sein, das er gewesen ist, das er jetzt ist, und als das er in Ewigkeit leben wird.

Da erhebt sich ein Einwand aus den Worten Sankt Pauls: „Alles was ich bin, das bin ich durch die Gnade Gottes“: Und unsere Rede schwimmt hoch über aller Gnade — wie über dem Erkennen, dem Wollen und allem Begehr! Die Antwort ist die: Sankt Pauls Wort ist ein Wort nur des Paulus; daß er es im Zustande der Gnade gesprochen hätte, das ist nicht

der Fall! Denn die Gnade wirkte in ihm nur dies: daß sein Wesen zur Einheit selber vollendet wurde. Hierin erschöpft sich ihr Werk! Da aber die Gnade ihr Wirken einstellte, da freilich war Paulus wieder, der er war.

Also sagen wir: der Mensch solle so arm stehn, daß er „eine Stätte, darin Gott wirken möge" weder selber sei noch gar in sich habe! Solange der Mensch in sich Raum behält, solange behält er Unterschiedenheit. Darum eben bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache! Denn das unseiende Sein ist jenseits von Gott, jenseits von aller Unterschiedenheit: da war ich nur selber, da wollte ich mich selber, und schaute mich selber als den, der diesen Menschen gemacht hat! So bin ich denn die Ursache meiner selbst, nach meinem ewigen und nach meinem zeitlichen Wesen. Nur hierum bin ich geboren. Nach meiner ewigen Geburtsweise vermag ich auch nimmer zu sterben: Kraft meiner ewigen Geburtsweise bin ich von Ewigkeit her gewesen, und bin, und werde ewiglich bleiben! Nur was ich als zeitliches Wesen bin, das wird sterben und zu nichte werden; denn es gehört dem Tage an, darum muß es, wie die Zeit, verschwinden. In meiner Geburt wurden auch alle Dinge geboren: ich war zugleich meine eigene und aller Dinge Ursache. Und wollte ich: weder ich wäre, noch alle Dinge. Wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht. — Daß man dies verstehe, ist nicht erforderlich.

Ein großer Meister behauptet, sein Durchbruch sei etwas Höheres als sein erster Hervorgang. Als ich aus Gott heraustrat, da sprachen alle Dinge: „Es gibt einen Gott!" Nun kann mich das nicht selig machen, denn hierbei fasse ich mich als Kreatur. Aber in dem Durchbruche, da ich ledig stehn will im Willen Gottes, und ledig auch von diesem Gotteswillen, und aller seiner Werke, und Gottes selber — da bin ich mehr als alle Kreaturen, da bin ich weder Gott noch Kreatur: ich bin was ich war und was ich bleiben werde, jetzt und immerdar! Da erhalte ich einen Ruck, daß er mich emporbringt über alle Engel. In dem Ruck werd' ich so reich, daß Gott mir nicht genug sein kann, nach allem was er als Gott ist, nach allen seinen göttlichen Werken: denn ich

empfahe in diesem Durchbruche, was ich und Gott gemeinsam sind. Da bin ich, was ich war, da nehme ich weder ab noch zu, denn ich bin da ein Unbewegliches, welches alle Dinge bewegt. Hier findet Gott keine Stätte mehr im Menschen, denn hier hat der Mensch durch seine Armut wieder errungen, was er ewiglich gewesen ist und immer bleiben wird. Hier ist Gott in den Geist hineingenommen. — Das ist „die nächste Armut". Die man finden mag!

Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit; denn solange einer dieser Wahrheit nicht gewachsen ist, solange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn es ist eine unbedachte Wahrheit, die gekommen ist aus dem Herzen Gottes, unmittelbar! — Daß uns ein Leben beschieden sei, wobei wir's selber erfahren, ewiglich, dazu helf uns Gott! Amen.

Von dem Zorne der Seele und von ihrer rechten Stätte



ottes Wille ist, daß ihr heilig sein sollt!" spricht Sankt Paulus. Dieses unser Heiligsein steht darauf, daß wir Gott und uns selber erkennen: daß wir wissen, was wir waren vor der Zeit, was wir jetzt sind, innerhalb der Zeit, und was wir hernach sein werden, nach der Zeit. Ihren Anfang aber nimmt alle unsere Heiligkeit hier! Zur Heiligkeit gehört weiter, daß wir dieser Erkenntnis Folge geben und alles, was sowohl der heilige Glaube wie die eigene Vernunft unserem Vorstellen und Lieben darbieten, nur in Gott lieben. Denn dazu sind wir alle verbunden, und der, dem das rechte Leben bereits zu teil geworden ist, erst recht: nichts anderes zu wollen und nichts anderes zu lieben, als was Gott liebt und will.

Wollen wir nun erkennen, was wir jetzt sind, so müssen wir einsehen, daß wir nichts sind als ein gutes Zeug für Gott, an dem er, als der Dreifaltige, sein Werk wirkt. So sollen wir denn mit Fleiß uns davor hüten, daß wir nie eines der Werke hindern, die der hohe Werkmeister zu seiner Ehre an uns vollbringen will, vielmehr uns so halten, daß dieses Zeug ohn' Unterlaß dem Werkmeister bereit stehe, sein Werk an uns zu wirken. Denn — so sagt Sankt Paulus — der Geist des Herrn kommt im Verborgenen von oben hernieder und wirket, wo und wie und wann er will: in dem, bei dem er kein Hindernis findet. Das sind die Kinder Gottes, sie lassen sich vom Geiste Gottes leiten.

Soviel von der Selbsterkenntnis. Das zweite Erfordernis ist: Gott zu erkennen. Da ist die Mahnung am Platze, die Sankt Dionysius an einen seiner Jünger richtete: „Auf! Herzensfreund, entschlage dich aller Dinge und tue dein Selbst ab, auf daß du das höchste Gut gewahrest!" Dreierlei ist von Gott zu sagen. Einmal: er ist eine einige Kraft, die ungeteilt in allen Dingen ist. Sodann: er ist ein einiges Gut, in dem alles Einzelne mitenthalten ist. Wollt ihr Gott aber in Wahrheit erkennen, so müßt ihr einsehen, daß er etwas „Unbekanntes" ist! Dionysius hat das gesagt.

Heiligkeit also verlangt Gott von uns, und die besteht darin, daß wir Gott und uns selber erkennen und dieser Erkenntnis gemäß uns verhalten. Da aber steigt in der Seele ein Mißmut auf: sie weiß nicht, will sie das denn wirklich, oder will sie es nicht? In Zorn gerät die liebende Seele ob solchem Ergebnis ihrer Selbsterkenntnis! Erregt ist ihr Antlitz und rot vor Zorn über die Zurücksetzung, die ihr gegen Gott widerfahren: daß sie nicht auch alles ist, was er von Natur ist, daß sie nicht auch alles hat, was er von Natur hat! Nun sind sich die Gelehrten einig, es gebe kein brennenderes Verlangen, als daß der Freund den Freund zu eigen haben will, samt allem was sein ist. Die Seele beteuert, ihr Unwille sei so ohne maßen, daß er nicht im stande sei, sie wieder zu versöhnen. Die Fessel der Liebe ist ihr allzu hart. „Ach! ruft sie, wer könnte mich trösten? mein Unglück ist zu groß! Wäre ich der Schöpfer, der Einige ohn' Anfang und Ende, und hätte ich die Kreaturen geschaffen, und er wäre Seele, wie jetzt ich: so würde ich aus all der Herrlichkeit weichen und sie dazu eingehen lassen, Gott zu sein, und ich würde Kreatur werden! Und wenn sich dann Gott dadurch beschwert fühlte, daß er seine Herrlichkeit von mir hat, so wollte ich lieber, er vertilgte mich! Denn lieber will ich überhaupt nicht sein, als ihm irgend im Wege sein. Da es leider aber so steht, daß alles Erschaffene darin etwas von dem ewigen Wesen an sich hat, in Wesen und Natur, daß es ewig in denen beharren muß, so weiß ich garnicht, wo ich mich hinwenden soll, um eine Stätte zu finden. Darum kehre ich wieder auf mich selber zurück, da finde ich die tiefste Stätte, tiefer als die Hölle selber; denn auch aus der treibt mein Elend mich fort: Ich kann mir doch nicht entrinnen! Hierein will ich mich setzen und hierin will ich bleiben!"

Aber ihr Zorn läßt sie nicht ruhen. Sobald ihr zum Bewußtsein kommt, daß sie das erst noch leisten soll: etwas zu sein, was er nicht ist, so entsinkt sie in ihrem Zorne auch sich selber. Denn lieber will sie garnicht sein, als etwas haben oder entgegennehmen, was ihm gehört. „Herr! ruft sie, darauf ist mein Heil gestellt, daß du dich niemals meiner erinnerst. Und verbiete doch allen

Kreaturen, mich je zu trösten! Eine Freude aber ist es mir, daß meine Seelenkräfte niemals vor dein Antlitz kommen sollen!"

Da höre, was die Seele meint mit so wunderlichen Worten: ihr Heil beruhe darauf, daß Gott sich ihrer nicht erinnert! Denn dann, das weiß sie wohl, ist sie nie erst aus seinem Bewußtsein entschwunden gewesen, und darin besteht ihre Seligkeit. Und von allen Kreaturen ungetröstet bleiben, will sie darum, weil sie sich in einem so trostlosen Elende weiß, wo ihre Untröstlichkeit ihr einziger Trost ist. Und warum sollen ihre Seelenkräfte nie vor sein Antlitz kommen? Da müssen wir uns klarmachen, was das ist „Gottes Antlitz". Das, woran dem Menschen sein eigen Selbst noch am ehesten sichtbar wird, das nennen wir sein Antlitz. Ebenso, wo Gott sich selber offenbar ist in der schweigenden Stille seines eigenen Wesens, diese Selbstoffenbarung heißt sein Antlitz: die Gottheit. Und das sieht die Seele wohl ein, daß sie mit ihren unterschiedlichen Vermögen nicht zu der reinen Stille zu dringen vermag, wo er sich selber offenbar ist, und darum wünscht sie, es möchten ihre Vermögen nie vor sein Angesicht kommen. Seht so machen diese Halt bei seiner Wiederspiegelung in der Dreieinigkeit, und nur des Geistes reines Wesen wird, ein reiner Strahl, hereingenommen in Gottes reines Selbstgewahren — nachdem alle Eigenkraft der Seele still geworden. Darüber sagt ein Meister: Wenn ein Geläuterter und die reine Lauterkeit selber eins werden, so sind alle Geistesvermögen am Ende; oder anders gesagt: in der Bestimmungslosigkeit der Einheit ist des Geistes bestimmungsbares Wesen erhaben über allen Seelenkräften.

So wünscht die zürnende Seele denn drittens: sie wäre Gott und es gäbe überhaupt keine Kreatur, wie als Gott noch in seiner Ewigkeit verharrte, bevor er irgend ein Geschöpf erschuf: damit sie die Wonnen der Gottnatur in voller Einzigkeit koste, wie ehedem er! — Doch, so sagt sie sich, das hieße ihm die Liebe aus dem Herzen reißen; denn es ist alles Guten Art, sich mitzuteilen.

Und so geht sie denn viertens in ihrem Zorne dazu fort, daß sie rein nur das reine Wesen sein will, so daß es weder Gott noch Kreatur gäbe! „Was sollen denn, fragt sie, die drei Per-

sonen in der Gottheit?" Sie gibt sich zur Antwort: Ohne deren Zutun gäbe es keine Kreaturen; sie sind darum in der Gottheit zu setzen, weil sie der Grund sind für die Kreaturen! „Was aber sollen alle die Kreaturen? Von sich nur empfängt Gott seine Erhabenheit; die Kreaturen, die er doch erst erschaffen hat, können sie ihm nicht geben. Was die ihm etwa hinzutun, reicht garnicht an ihn heran: die Herrlichkeit, die sie Gott geben könnten, gehört immer nur ihnen an!" Da antworten die heiligen Lehrer: „Alle Dinge sind Gott!" Denn das liegt in dem Satze, wonach sie ewiglich in Gott gewesen sind, und durch ihn wird es bewährt. Nicht daß wir in der Handgreiflichkeit in Gott gewesen wären, wie wir jetzt sind: wir waren ewiglich in ihm wie die Kunst im Meister! Gott schaute sich selber an und erschaute zugleich sich und alle Dinge. Und doch war er darum nicht ein Mannigfaltiges, wie jetzt die Dinge es sind in ihrer Unterschiedenheit, sondern er blieb ein Einiges. Denn ob auch die Kreaturen jetzt ein Mannigfaltiges sind, in Gott sind sie doch nur ein Blick: Gott ist bei sich selber immer nur ein Einig-Eines. Und das werden sie — und besonders die vernünftige Kreatur — klar erschauen, wenn sie zurückkehren in ihren ersten Ursprung: da schaut man Gott anders nicht denn einfaltig an Wesen, und doch dreifaltig an den Personen, und mannigfaltig an seinen Werken! Alle Kreaturen also haben ihr Sein in Gott, und das Wesen, das sie haben, gibt Gott ihnen mit seiner Gegenwart.

Spricht die Seele, als die Braut im Hohenliede: „Ich habe nun den Kreis der Welt umlaufen und konnte ihn doch nie zu Ende kommen. Darum habe ich mich in den einigen Mittelpunkt geworfen, denn der hat mir's angethan mit seinem Anblick!"

Der Kreis, den die liebende Seele durchlaufen hat, ist die hochwürdige heilige Dreifaltigkeit und alles, was sie geschaffen hat in Zeit und Ewigkeit. Das zusammen heißt mit Recht ein Kreis. Denn in alle Geschöpfe, und besonders in die mit Vernunft und Rede begabte Seele, haben die göttlichen Personen ihr eigen Bild geprägt. So ist also die heilige Dreifaltigkeit aller Dinge Ursprung: Und alle Dinge streben darnach, wieder heimzugelangen in ihren

Ursprung. Das ist also der Kreis. Und durchlaufen hat die Seele den mit ihren Gedanken, wenn ihr aufgeht: Diese ganze erschaffene Welt — tausendmal mehr könnte Gott erschaffen, wenn er wollte! Und doch kann sie an kein Ende kommen: Das Allergeringste, das er je erschuf, mit dem kann sie nicht zu Ende kommen, noch es ergründen in seiner Herrlichkeit!

Wenn sie so den Kreis eifrigst mit ihrem Denken durchläuft und ihn doch nicht zu schließen vermag, so wirft sie sich in seinen Mittelpunkt. Dieser Mittelpunkt ist das Schöpfervermogen der heiligen Dreifaltigkeit, kraft welches die Drei, selber unbewegt, alle ihre Werke vollbracht haben. In ihm wird nun auch der Seele schöpferisches Allvermögen zu teil.

Denn die Dreifaltigkeit ist zugleich die Welt, weil alle Geschöpfe in ihr angelegt sind. Und zwar sind die Drei nur ein einziges schöpferisches Vermögen. Dieses ist der unbewegliche Punkt, dies die Einheit in der Dreifaltigkeit. Von innen. in der Gottheit genommen, ist sowohl das Wirkende wie das Werk veränderungslos. In diesem Punkte durchläuft Gott Veränderung ohne Anderheit und schließt sich in ihm zusammen zur Wesenseinheit. Wenn auch die Seele hingegeben eins wird mit diesem unbeweglichen Punkte, so trägt sie mit ihm der Welt Schöpfermöglichkeit in sich!

Nicht jedoch mit ihren Seelenkräften, mit denen sie, wie dargelegt, ein Abbild der heiligen Dreifaltigkeit ist, vermag sie die Einheit des Wesens zu fassen. Und so hat denn auch die Schöpfung der heiligen Dreifaltigkeit manchen großen Meister auf der Hohen Schule gehindert, so daß er sich zu tief darin verstrickte und nicht zur Einheit zu dringen vermochte. Und doch ist dieser Mittelpunkt aller Enden gleich nahe, wie „jetzt" aller Orten an der Zeit ist, denn das Jetzt ist die Zeit, gleich ob hier oder zu Rom.

„Denn er hat mich verwundet mit einem Blicke seines Auges!" Das ist die einende Kraft, die sich herergießt von diesem Punkte: so scheidet er die Seele von allem Erschaffenen und allen wandelbaren Dingen, in diesem Blicke zückt er sie zurück in den einen Punkt, dem sie nun geeint und ewiglich an ihm bestätigt wird. Bewußt bemerken aber wird man diesen Blick nur dann, wenn

die Seele aller Bestimmtheit so bar ist, daß keinerlei Hinrichtung weder auf Tugend noch auf Untugend mehr in ihr ist. Nur was in diesem Zustande in sie fällt, von dem hat sie ein höchstes Erkennen. Darum senkt er gerade dann seinen Blick in sie, damit auch sie ihn erkenne, wie er sie erkannt und geliebt hat, ehe sie war. Das soll der Seele eine dringende Mahnung sein, aus ihrem Selbst und aus allen Dingen auszugehen. Wen dieser Blick nicht verwundet, der wird noch ward von Liebe jemals wund! Darüber sagt Sankt Bernhard: Wes Geist diesen Blick empfunden hat, der vermag es nicht auszusprechen, und wer ihn nicht empfunden hat, der vermag es nicht zu glauben. Denn da wird ein Pfeil abgeschossen ohne Zorn, und man fühlt ihn ohne Schmerzen. Da tut sich auf der lautere und klare Brunnen der Gnadenarzenei, der das innere Auge erleuchtet, daß es in wonnevollem Schauen die Wollust der göttlichen Heimsuchung empfindet, in der uns ungeahnte geistliche Güter zu teil werden, die nie vernommen, noch gepredigt, noch in irgend einem Buche geschrieben sind.

Spricht die Seele: „Herr, du selber sagst, du habest in mir dein Ebenbild geschaffen. Das geht über Menschensinn. Denn kein Meister ist so weise, daß er ein Bild schaffen könnte, das sein Ebenbild wäre. Hast du mich denn so geschaffen und bin ich dir wirklich gleich, so gib mir, daß ich dich erschaue in der Schöpferallgewalt, in der du mich geschaffen hast, daß ich dich erkenne in der Weisheit, in der du mich erkannt hast, daß ich dich erfasse, wie du mich erfaßt hast! Gib mir, o Herr, in deiner Gnade, daß ich dir geeint werde in deiner Gottnatur, wie dein Sohn ewiglich mit dir eins ist: deine Gnade werde meine Natur, auf daß wir eins seien, du mit mir und ich mit dir!"

Wenn du mich recht verstanden hast: zweierlei liegt in diesen Worten. Einmal, die Seele weiß, daß sie aus Nichts geschaffen ist, darum begehrt sie den zu schauen, der sie geschaffen hat. Daß sie das aber so ausdrückt: „O daß ich so dich erschaute, wie du mich, da du mich erschufst!" damit deutet sie an, sie sei sich des Zutrauens und der Absicht, in der er sie erschaffen hat, wohl bewußt.

So schaut sie denn Gott: und kann ihn doch nicht durchschauen; ihn zu erkennen ist ihr beschieden: und doch nicht, ihn erkennend zu ergründen; ihn zu erfassen ist ihr beschieden, wie er sie erfaßt: und nimmer kann sie ihn doch wirklich in sich fassen, ganz und gar! Das ist die Stufe, von der Sankt Paulus sagt: „Dann werden wir ihn erkennen, wie er uns erkennt"!

Erst wenn die Seele ihres eigenen Wesens entkleidet wird, und nur Gott noch ihr Wesen ist, dann erschaut, erkennt, erfaßt sie Gott mit Gott selber. Wir müssen, so sagt ein hoher Meister, Gott mit seinem eigenen Wesen erkennen und erfassen, so daß eigentlich er es ist! Da ist die Seele ebenso das Begreifende wie das Begriffene! Aber niemand kann das hier in dieser Zeitlichkeit nach seinem eigentlichen Sinne verstehen, wie solcher Weise die Seele in einem begreift und begriffen wird, er sei denn ganz in sich versunken: in ein reines Gewahren der Gottnatur — wohin erschaffener Sinn niemals gedrungen.

Spricht denn die Seele: „Dem galt mein Beginnen, der da nie geliebt ward, noch selber je geliebt hat!"

Es ist dies damit gemeint. Wenn die Seele aus aller Kraft und Macht sich über sich erhebt, dem höchsten Guten liebend zu nahen, da muß sie erleben, daß sie nicht im stande ist, zu dem göttlichen Etwas zu dringen — mag sie sich noch so mühen! So kehrt sie denn wieder herab und geht in sich selber. So bleibt das unerreichbare göttliche Etwas ungeliebt von ihr — wie von allem, was es nicht selber ist. „Der selber nie geliebt hat" aber bedeutet: er liebt nur sich oder sein Ebenbild! Da er jedoch weder Liebe noch sonst eine angebbare Eigenschaft besitzt, so „liebt" er eigentlich ebensowenig, als er geliebt wird. Dies hatte Sankt Dionysius im Auge, als er sagte: „Er wohnt in einer Stille, die jenseits aller Gestaltung ist."

Spricht nun die Seele, als die Braut im Hohenliede: „Alle Bergeshöhen, ja selbst mein unvermögendes Ich habe ich überstiegen, bis an die finstere Kraft des ewigen Vaters: da hörte ich sonder Laut, da sah ich sonder Licht, da roch ich, wo kein Duft sich regte, da schmeckte ich, wo doch nichts war, da fühlte ich, wo

doch nichts gegenhielt! Da ward mein Herz grundlos, meine Seele sinnenlos, mein Geist gestaltlos, und wesenlos ward meine Natur."

Vernehmet, was die Seele damit meine. „Alle Bergeshöhen habe sie überstiegen": damit meint sie das Hinausgehen über alle Vernunfterkenntnis, die sie aus eigener Kraft zu leisten vermag; „bis an die finstere Kraft des Vaters": wo alle Vernunftunterschiede enden. Was sie da hört ist „ohne Laut": denn es ist ein inwendiges Vernehmen und geschieht in einem ursprünglichen Erfühlen. „Da sah sie sonder Licht": denn dieses „Sehen" ist ein bestimmungsloses, finsteres Innewerden im Nichts. „Da roch sie, wo kein Duft sich regte": den Anhauch der Einheit, in der alle Dinge still werden. „Da schmeckte sie, wo doch nichts war": über allem, was wahrgenommen werden kann, schwebt die eine und selbe, finstere Einheit. „Da fühlte sie, wo doch nichts gegenhielt": die von Geschaffenem nicht getrübte, reine Einförmigkeit des Wesens, das doch aller Wesen Wesen ist. „Da ward mein Herz grundlos": weil vor dem überwältigenden Überwunder jeder Versuch der Liebe zu Boden sinkt; „meine Seele sinnenlos": weil alle ihre Sinne und Vermögen außer Kraft gesetzt sind; „mein Geist gestaltlos": weil er umgeprägt wird in die Form, die nicht Form noch Gestalt hat, in Gott selber. „Und meine Natur ward wesenlos": weil ihr Eigenwesen ihr so ganz entschwindet, daß nichts mehr übrig ist, als ein einiges „Ist". Dieses Ist aber besteht als die Einheit, die das Sein selber ist — ihr eigenes und das aller Dinge! Von ihr sagt Dionysius: Das Einig-Eine ist das Leben alles Lebenden, das Sein alles Seienden, die Vernunft alles Vernünftigen, die Natur aller Naturen, das Licht alles Leuchtenden. Und doch nicht Licht, nicht Leben, nicht Natur! Die Erste Sache, sagt Dionysius, ist über allen Namen: sie entzieht sich dem Lieben, dem Verstehen und Begreifen. Sie ist höher als „Wesen", höher als „Natur". Sie ist weder Licht noch Dunkelheit! Wahrlich, wie so fremd ist allem seinem Begründeten dieser Grund!

Spricht drum die Seele: „Es gibt keinen Gott mehr für mich!

Und wie für mich kein Bestimmter und Einzelner mehr da ist, so bin auch ich für Niemand eine Seele."

Sie will damit ausdrücken, daß Gott namenlos ist, und alles, was ein Bestimmtes oder irgend einer Benennung zugänglich ist, für sie nicht Gott ist. Und „niemandem bin ich mehr Seele" damit ist gesagt: sie sei nun jeglicher Bestimmtheit, ja auch ihres eigenen Ichs so völlig entkleidet, daß sie nichts mehr an sich habe, um als irgend etwas für irgend wen dazusein. Und das ist auch die rechte Verfassung, die die Seele haben soll: aller Bestimmtheit bar zu sein. — Freilich die Braut in dem angegebenen Buche sagt: „Er ist mein, und ich bin sein!" Sie hätte aber besser gesagt: „Er ist für mich nicht da, und ich für ihn nicht!" Denn Gott ist nur für sich selber da, da in Allem er ja ist. Deshalb nimmt auch sie sich nichts an, denn es ist alles von ihr abgefallen, dem irgend wer irgend etwas sein könnte, oder womit sie irgend wem irgend etwas sein könnte. Also ist ihr auch niemand Gott, und sie niemandem Seele.

Darum ruft die Braut auch weiter: „Weiche von mir, mein Geliebter, weiche von mir": „Alles, was irgend der Darstellung fähig ist, das halte ich nicht für Gott. Und so fliehe ich vor Gott, Gottes wegen!" — „Ei, wo ist dann der Seele Bleiben?" — „Auf den Fittichen der Winde!"

Unter diesen Windesfittichen sind zu verstehen die Scharen der Seraphim, wie sie reinstem Gotterkennen hingegeben schweben. Über dem noch schwebt die Seele! Doch kann ihr das nicht eher beschieden sein, als bis sie alles, was Gestalt und Form besitzt, hinter sich gelassen hat, so daß sie solches weder in sich selber finde, noch dabei Rast suche. Heraustreten auch muß sie und entsinken aus aller eigenen Betriebsamkeit. So muß sie erst aller Geschaffenheit entkleidet sein und gar keinen Halt mehr haben: dann sinkt sie in das reine Nichts! Darin sie allen Kreaturen verborgen ist. Zu diesem Nichts vermag der Seraph mit allem seinem Erkennen nicht zu dringen: in ihm wohnt die Seele über dem Seraph und über allem Erkennen.

Das Nichts ist ohne Anfang; darum konnte Gott, um uns zu

seinem Ebenbilde zu machen, uns garnicht aus Besserem machen als aus Nichts. Denn mag auch Gottes Schöpferkraft die Seele erschaffen haben, doch ist sie ohne Materie wie er. So kann denn auch die Seele gar keinen näheren Zugang haben in die göttliche Natur wie als Nichts, weil nichts so sehr eint wie Gleichheit der Natur. — Hierzu bemerkt Johannes Chrysostomus: es könne dies niemand verstehen, er sei denn mit allen äußeren und inneren Sinnen hereingenommen in ein reines Gewahren der göttlichen Natur. — Das Nichts, das wir waren, ehe wir für uns selber wurden, bedurfte nichts; es widerstand auch allen erschaffenen Wesen: nur die göttliche Kraft ist stärker als alles. Die setzte das Nichts in Bewegung, als Gott alle Dinge aus dem Nichts erschuf. Und nun sollen wir unbeweglicher werden als das Nichts! — „Wie das?“ — Da höre!

Gott hat die Seele in freie Selbstbestimmung eingesetzt, so daß er über ihren freien Willen hinweg ihr nichts antun, noch ihr etwas zumuten will, was sie nicht will. Was sie also in diesem Leibe mit freiem Willen erwählt, darauf vermag sie wohl zu bestehen. Will sie nun dahin kommen, nichts mehr zu bedürfen und unwandelbarer zu werden als das Nichts, so muß sie alle ihre Kräfte zusammenfassen in ihren freien Willen, damit sie von ihrem Ich und den Dingen unbeirrt bleibe. Und so soll sie sich mit dem ewigen, unwandelbaren Gotte vereinigen, der nie in Mitleidenschaft gezogen ward von irgend einem der Werke, die die heilige Dreifaltigkeit je vollbracht. So gänzlich muß sie gesenkt sein in diesen grundlosen Brunnen des göttlichen Nichts, daß nichts sie daraus zu ziehen vermag; so daß sie sich nicht wieder den Dingen zukehre, sondern dort beharre: wie der himmlische Vater aus seiner Gottnatur ewiglich nicht weicht und wankt, daß so auch die Seele von dort ewiglich nicht weiche und wanke, soweit das einer Kreatur möglich ist. — „So sage, Guter, wie sollte ihr das nicht möglich sein, wenn sie doch dazu erschaffen ist?“ — Ja sieh! der Fall tritt dann ein, wenn sie sich dem, was unter ihr ist, zuwendet und an dem sich genügen läßt: damit wird ihr das unerreichbar, was über ihr ist. Und doch! Gott hat nichts so

Verborgenes in seinem ganzen Wesen, daß es der Seele unerreichbar wäre, deren Adel ja gerade darin besteht, daß sie es suchen kann!

Auf denn, edle Seele, so geh denn aus dir, soweit, daß du garnicht wieder zurückkommst, und geh ein in Gott, soweit, daß du garnicht wieder herauskommst! Dort nur halte dich, so daß du garnicht wieder in die Lage kommst, dir mit „Kreaturen" zu schaffen zu machen. Und alles, was dir geoffenbart wird, damit belade dich nicht, und alles, was dir vor Augen steht, daran beirre dich nicht. Hindere dich auch nicht selber durch irgend welchen Dienst, den du dir auferlegst. Nur deiner reinen Natur gehe nach und dem unbedürftigen Nichts, und suche keine andere Stätte: Gott, der dich aus dem Nichts erschuf, der wird, als dieses unbedürftige Nichts, selber deine Stätte sein, und an seiner Unwandelbarkeit wirst du unwandelbarer werden als das Nichts!

Dies aber wollen etliche kluge Leute nicht gelten lassen und sagen: „das gehe nicht an. Das Nichts ist unwandelbar schlechtweg, wie sollte wohl die Seele noch unwandelbarer werden? Die Seele ist ein geschaffen Ding, und dem Wandel unterworfen wie sie ist, kann man leicht in ihr Veränderung setzen. Nur das Nichts ist unwandelbar!" Nun, so höret! Allerdings durchläuft die Seele Veränderung, aus einer Stufe der Erleuchtung in die andere: doch nur, bis sie in die höchste Wahrheit gelangt, wo alle „Dinge" ein Ende haben. — „Auch dann noch unterliegt die Seele der Veränderung: sie hat immer noch Empfinden — eines Anderen, als sie selber ist. Das Nichts aber das hat kein Empfinden. Darum ist dieses Etwas, die Seele, veränderlicher als das Nichts!" So der Widerspruch gegen unseren Satz. Wohlan, machen wir uns an den Nachweis, wie die Seele doch unwandelbarer werden solle als das Nichts! Das höchste Gut, Gott, das ist doch unwandelbarer als das Nichts? Und was nun des höchsten unwandelbaren Gutes Ebenbild in aller Hinsicht an sich trägt, das besitzt ebenfalls diesen höchsten Grad von Unwandelbarkeit. Ihr könntet einwerfen: „Das Nichts und Gott sind dasselbe, da sie doch beide ‚Nichts' sind!" — Nein, so steht es nicht! Das

Nichts ist weder für sich da noch für die Kreaturen. Gott dagegen ist für sich selber: Sein, nur dem Begreifen aller Kreaturen ist er: „ein Nichts". Doch auch sie künden mit dem, was sie sind, mehr das göttliche Sein als ihr eigenes. Das göttliche Sein ist Vernunft. Und dieses vernünftige Sein, oder Gott, das hat — so sagt der werte Dionysius — der vernünftigen Seele Ebenbildlichkeit gegeben. Ist nun Gott noch unwandelbarer als das Nichts, und wird die Seele gewandelt in die Unwandelbarkeit des, der ihr Sein ist, in Gott, dann ist auch sie unwandelbarer geworden als das Nichts!

Ach, wie „heilig" der Mensch leben muß, der hierzu kommen soll! wie so gar er aller Vielgeschäftigkeit gestorben sein muß, eh ihm das widerfährt! Mit Recht sagt Sankt Johannes: „Selig die Toten, die also in Gott sterben!" So mußt du denn, o Mensch, alles Aufmerkens und Hinrichtens auf Dieses und Jenes, ja überhaupt aller Sinnenhaftigkeit bar sein: wie Gott alles dessen bar und bloß ist, so mußt auch du, strebende Seele, es sein, willst des göttlichen Geheimnisses Verborgenheit du verstehn! Hierzu mußt du aller Sinne entkleidet sein. Darüber äußerte sich Dionysius zu einem seiner Jünger, Timotheus, da Sankt Paulus getötet war, und von ihm sich die Rede erhob. — „Ach, herzlieber Freund, sollen wir die süße Stimme unseres Meisters niemals wieder hören?" — Da antwortete ihm der Heilige und sprach: „Mein Freund Timotheus, ich rate uns, daß wir alles Leibliche hinter uns lassen und zu Gott gehen. Das können wir nicht anders tun denn mit blinden Augen und mit fremden Sinnen!" Nicht daß wir trügerische Sinne haben sollten! Sondern über alle Sinne und alles Verstehen sollen wir hinausgehen in seine verborgene Einheit. In diesem Sinne ermahnt uns Christus, daß wir vollkommen sein sollen, wie sein himmlischer Vater vollkommen ist in seiner göttlichen Natur: Gott, so spricht er, ist euch näher, als ihr euch selber seid! Und Augustinus sagt: Die Seele hat ein nahes Eingehen in die göttliche Natur, in welchem alle Dinge für sie zu nichte werden. Da wird sie aus einer Wissenden unwissend, aus einer Wollenden willenlos, aus einer Erleuchteten finster. Wüßte

sie da noch von sich, sie fühlte es als eine Unvollkommenheit, wüßte sie noch von Gott, sie fühlte es als eine Unvollkommenheit! Das unbegreifliche Wesen soll sie, jenseits alles Erkennens, in sich saugen — sie durch Gnade, wie der Vater kraft seiner Natur. Das Wesen aber als herausgeboren in die Personen soll ihr nur so Gegenstand sein, wie der Vater es in sich beschlossen hält. Aus sich selber soll sie sich stehlen und so in das bloße Wesen dringen, und dort aller Dinge sich so wenig annehmen, wie da sie aus Gott hervorging. So ganz soll sie als Ich zu nichte werden, daß da nichts mehr bleibt als Gott, ja daß sie auch Gott noch überstrahle wie die Sonne den Mond, und mit derselben Alldurchdringlichkeit wie er einströme in alle Ewigkeiten der Gottheit: wo in ewigem Strome Gott in Gott verfließt.

Vom Schauen Gottes und von Seligkeit



Herr, in deinem Lichte werden wir das Licht erschauen!" spricht König David.

Es ist viel Redens unter den Meistern, in welcher Weise der Mensch Gott schauen solle. Die gemeine Lehre ist, es müsse geschehen „im Lichte der Glorie". Diese Auffassung scheint mir aber nicht einwandsfrei noch haltbar. Ich habe bei früherer Gelegenheit ausgeführt, daß der Mensch in sich „ein Licht" besitzt, seine tätige Vernunft: die soll das Licht sein, mit welchem der Mensch im Erleben der Seligkeit Gott schaue; was sie folgendermaßen beweisen wollen: Als das geschaffene Wesen, das er nun einmal ist, befindet sich der Mensch in einem Zustande großer Unvollkommenheit, so daß er von Natur Gott nicht anders zu erkennen vermag als in der Weise des Geschöpfes (nämlich mittels Bilder und Formen, wie ich das vorzeiten dargetan habe); von sich aus nun und bloß mit jenem natürlichen Vermögen vermag die Seele hierüber nicht hinauszukommen: das muß vielmehr geschehen in einem übernatürlichen Vermögen, eben im „Licht der Glorie"!

Hiergegen haltet die Auffassung, die ich nun vortragen will! Sankt Paulus sagt einmal: „Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin!" (Daß er „durch Gnade" sei, sagt er nur; nicht daß er „die Gnade" sei; es ist das zweierlei!) Es ist nun ein ausgemachter Satz: immer die Form giebt der Materie ihr Wesen. Was Gnade sei, darüber stellen die Meister mancherlei Bestimmungen auf; ich sage, sie ist noch etwas Anderes als bloß „ein Licht, das aus Gottes Natur unmittelbar in die Seele strömt": sie ist eine übernatürliche Form für die Seele, vermöge der er ihr ein übernatürliches Wesen gibt. Wenngleich nun auch ich der Ansicht bin und sie ausgesprochen habe, daß die Seele von sich aus über ihr natürliches Wirken nicht hinaus zu gelangen vermag, so vermag sie es doch kraft der Gnade, die ihr ein übernatürliches Wesen verliehen hat. Nur müßt ihr euch dabei gegenwärtig halten: die Gnade

selber „bewirkt“ nichts. Und ebenso hebt sie auch die Seele über alles Wirken hinaus.

Gegeben nun zwar wird die Gnade nur dem Wesen, aufgenommen aber wird sie auch in die Vermögen der Seele. Denn soll die Seele überhaupt etwas dabei tun, so bedarf sie dazu der Gnade, damit sie kraft deren über ihr Eigenwirken (wie Erkennen und Lieben) hinaustrete.

Wenn so die Seele noch im Begriffe steht, den Schwung über sich selbst hinaus zu vollziehen und einzugehen in ein Nichts ihrer selbst und ihres Eigenwirkens, dann ist sie „durch Gnade“. Dagegen, selber „die Gnade“ sein, das bedeutet, daß die Seele diese Selbstüberholung und Selbstüberwindung auch wirklich vollbracht habe und hinübergekommen sei: daß sie allein noch stehe in ihrer puren Bestimmungslosigkeit und einzig nur sich selber wisse — wie Gott! Seid des gewiß, so wahr Gott lebt! solange die Seele noch im stande ist, sich als ein Geschöpf und natürlich Ding zu wissen und zu betätigen: nie war sie da selber „die Gnade“ geworden — wohl aber mag sie „durch Gnade“ sein. Denn zu jenem gehört, daß die Seele alles Wirkens, innerlich wie äußerlich, so bar sei, wie „die Gnade“ es ist, die kein Wirken kennt. – Das ist dasselbe, was Sankt Johannes so ausdrückt: „Uns ist gegeben Gnade um Gnade“, nämlich daß man erst „durch Gnade“ sei, um dann „die Gnade“ selber zu werden. Der Gnade höchste Leistung ist, daß sie die Seele in das bringt, was sie selber ist!

Die Gnade beraubt die Seele des eigenen Wirkens, und sie beraubt sie auch des eigenen Wesens! In dieser Selbstüberholung erhebt sich die Seele über das „natürliche Licht“, das nur dem Geschöpfe zukommt, und tritt mit Gott in unmittelbare Berührung.

Es liegt mir daran, daß ihr mich nun wohl verstehet; ich will einen Gedanken behandeln, über den ich noch nie gesprochen habe. — Der werte Dionysius äußert einmal: „Sobald Gott für den Geist nicht mehr ist, sobald ist für ihn auch das ewige Urbild nicht mehr, das sein ewiger Ursprung ist.“

Ich habe behauptet und behaupte es noch: Gott hat in Ewigkeit nur ein Werk verrichtet. In diesem Werke hat er — für sich

selber — — auch die Seele gesetzt. Zum Überfluß jedoch ist die Seele aus dieser ewigen Setzung herausgetreten in ein Geschöpfeswesen und ist so Gott unähnlich geworden und ihrem eigenen Bilde fremd. Und doch hat sie erst, mit ihrem Geschöpf-Sein, „Gott" gemacht, so daß es den nicht eher gab, als bis die Seele zu etwas Erschaffenem wurde. Ich habe vor einiger Zeit geäußert: „Daß Gott ‚Gott' ist, dessen bin ich eine Ursache!" Gott hat sich von der Seele: daß er Gottheit ist, hat er von sich selber. Denn ehe die Kreaturen da waren, war auch Gott nicht Gott; wohl aber war er Gottheit, denn das hat er nicht von der Seele. Findet nun Gott eine vernichtete Seele — eine die (vermöge der Gnade) ein Nichts geworden ist an Selbstheit und Eigenwirken, so wirkt Gott (jenseits aller Gnade) in ihr sein ewiges Werk und hebt sie damit aus ihrem Geschöpfesdasein heraus. Damit aber vernichtet Gott sich selber in der Seele, und so bleibt denn nicht länger weder „Gott" noch „Seele". Seid überzeugt, dies ist Gottes Eigenstes! Hat die Seele den Stand erreicht, wo sie fähig geworden ist, das Wirken Gottes zu erleiden, so wird sie auch dazu eingesetzt, keinen Gott mehr zu haben! Da ist sie wieder: das ewige Urbild, in welchem Gott sie ewiglich erschaut hat, da ist sie wieder: sein ewiges Wort. — Wenn also Dionysius sagt: „Gott ist nicht mehr für den Geist", so ist damit das gemeint, was ich eben ausgeführt habe.

Nun kann man fragen, ob die Seele, wie sie hier steht, wo sie wieder ihr ewiges Urbild geworden — ob dies „das Licht" sei, welches David meint, „in welchem sie das ewige Licht schauen soll!" Wir antworten: Nein! nicht mit diesem Lichte soll die Seele das ewige Licht, von dem sie selig sein soll, schauen! Denn — so sagte der werte Dionysius — „auch sein ewiges Urbild wird dem Geiste zu nichte". Ich will das erläutern, damit ihr es genau verstehet. Sobald einmal der Geist den Schwung über sich hinaus vollzieht, indem er in seiner Geschöpfesart zu nichte wird und damit (wie ich eben dargelegt habe) sich auch Gottes entledigt, alsbald bricht auch die Seele, nun wieder ihr ewiges Urbild geworden, durch dieses ihr Urbild hindurch in das Wesen,

wiefern es sich darstellt, in den Vater. Dies der Sinn der Stelle. Und ebenso fließen, in der Seele, auch alle Dinge wieder ein in den Vater, der als der Anfang seines ewigen Wortes auch aller Kreaturen Anfang ist.

Nun könnte man fragen, ob dieses „Licht", nämlich der Vater, das sei, mit dem der Geist das ewige Licht schauen soll? Ich antworte: Nein! Und nun folget genau!

Gott nur wirkt und hat alle Dinge geschaffen; die Gottheit wirkt nicht, sie weiß von keiner Schöpfertätigkeit. In Beziehung zu meinem ewigen Bilde nun ist Gott nicht „Gott", denn hier kommt er nicht als Schöpfer in Betracht: wohl aber zum „Vater" steht hier meine Seele im Verhältnis der Gleichheit. Denn mein ewiges Urbild (oder in Rücksicht auf die Gottheit: „der Sohn") ist dem Vater in aller Hinsicht gleich. — Da sagt nun eine Schriftstelle: „Nichts ist Gott gleich"! Um Gott gleich zu werden, müßte also die Seele ein Nichts werden? Diese Auslegung ist ganz richtig! Wir jedoch wollen sagen: Wo Gleichheit ist, da ist nicht Einheit, denn gleich ist eine „Beraubung" der Einheit — und wo Einheit ist, da ist nicht Gleichheit, denn Gleichheit verbleibt in Unterschied und Vielheit. Wo es ein Gleichsein giebt, da kann es kein Einssein geben! Ich bin mir selber nicht gleich, ich bin eins: das eine und selbe, was ich bin. So auch der Sohn in der Gottheit, sofern er Sohn ist, ist er dem Vater gleich, nicht aber ist er mit ihm eins. Wo Vater und Sohn eins sind, da gibt es kein Gleichsein mehr: in der Einheit des göttlichen Wesens. In dieser Einheit hat nie der Vater von einem Sohne, noch der Sohn von einem Vater gewußt, denn da gibt es weder Sohn, noch Vater, noch heiligen Geist. Wenn also die Seele es bis zum Sohne gebracht hat — zu ihrem ewigen Urbilde, in welchem sie „dem Vater" gleich ist: so durchbricht sie das ewige Urbild und schreitet, mit dem Sohne, über alles Gleichsein hinaus und nimmt — mit den göttlichen Personen — die Einheit in Besitz: die Einheit des Wesens. „Herr, in deinem Lichte sollen wir das Licht erschauen!" hatte David gesagt; es bedeutet: Mit

dem Lichte der göttlichen Wesenseinheit sollen wir das göttliche Wesen erschauen und alle seine Vollkommenheit, wie sie sich offenbart im Auseinandertreten der Personen und in der Einheit des Wesens. Sankt Paulus sagt: „Wir sollen gewandelt werden aus einer Klarheit in die andere, und sollen Ihm gleich werden.“ Das bedeutet: „Aus erschaffenem Lichte werden wir verwandelt werden in den unerschaffenen Glanz des göttlichen Wesens“; und: „werden sein was Er ist“.

„In ihm sind alle Dinge Leben“, sagt Sankt Johannes: Indem der Vater seinen Sohn anschaut, bilden sich — in dem Sohne — alle Kreaturen vor, als Lebendiges. Das ist das wahre Leben der Kreaturen. Nun sagt aber Johannes an einer anderen Stelle: „Selig sind die Toten, die in Gott gestorben sind!“ Das scheint ein großes Wunder, daß Sterben in dem sein soll, der selber von sich gesagt hat, er sei das Leben. Da schärfet denn euern Sinn! Die Seele durchbricht ihr ewiges Bild und fällt in ein pures Nichts ihres ewigen Bildes: das heißt ein „Sterben“ des Geistes! Sterben ist nichts anderes als „Lebensberaubung“. Wenn die Seele innewird, daß jede Bestimmtheit das ewige Bild zu etwas von der Einheit Unterschiedenem und Losgelöstem macht, so vollbringt der Geist ein Sterben seines Ich, zu gunsten seines ewigen Urbildes; und durchbricht auch noch sein ewiges Urbild und bleibt allein in der Einheit seines göttlichen Wesens. Das sind „die seligen Toten, die in Gott gestorben sind“. Niemand kann in die Gottheit begraben und selig sein, der nicht zuvor für Gott gestorben ist — im Rückgange in sein ewiges Urbild, wie ich dargetan habe. Unser Glaube sagt: „Christus ist von den Toten auferstanden“: Christus ist aus Gott auferstanden in die Gottheit, in die Einheit des göttlichen Wesens. So Christi Seele, so alle vernünftigen Seelen: Nachdem sie auch noch ihrem ewigen Urbilde gestorben sind, stehen sie aus diesem Tode auf in die Gottheit und genießen all der Güter hier droben: der ganzen Fülle des göttlichen Wesens — wo nun der Geist selig ist!

Höret nun vom Erleben der Seligkeit! Gott nur ist selig — in sich selber. Und alle Kreaturen, die er selig machen soll, die müssen

es mit derselben Seligkeit und in derselben Weise sein, wie Gott. Seid des gewiß, daß in dieser Einigkeit der Geist hinausschreitet über alle Wesen, ja über sein eigenes ewiges Wesen, über die ganze erschaffene Welt, und über alle Gleichheit, die er in seinem ewigen Bilde noch mit dem Vater hat, und mit dem Vater sich hinüberschwingt in die Einheit des göttlichen Wesens, wo Gott sich als ein schlechthin Einfaches begreift! In diesem Erlebnis bleibt der Geist nicht länger Kreatur, denn er ist da selber „die Seligkeit": er ist ein Wesen, eine Substanz mit der Gottheit, und ist zugleich seine eigene und aller Kreaturen Seligkeit. Ja ich behaupte: gesetzt auch, Gott täte, was er nicht vermag, und gäbe dem Geiste, Seligkeit in voller Wirklichkeit zu fühlen, während er doch Kreatur wäre, so wäre es nicht möglich, daß Gott ihm „Gott" bliebe, und doch der Geist selig wäre, oder es bliebe. — Einer der im Himmel wäre und die Heiligen alle, einen jeden nach seiner Seligkeit, gewahrte, der wüßte doch von keinen Heiligen zu sagen sondern allein von Gott. Seligkeit ist immer: Gott; und jeder, der selig ist, der ist, im Erleben der Seligkeit, Gott und das göttliche Wesen und die Gottessubstanz selber. Sankt Paulus spricht: „Wer sagt, daß er etwas sei, da er doch nichts ist, der betrügt sich selber": Im Erleben der Seligkeit wird der Mensch zu einem Nichts, und alles Erschaffene wird ihm zu Nichts! Hieran anknüpfend sagt der werte Dionysius: „Herr, führe mich dahin, wo du ein Nichts bist!" Das bedeutet: „Führe mich, Herr, dahin, wo du jede erschaffene Vernunft überragst!" Gott, so sagt Sankt Paulus, wohnt in einem Lichte, zu dem niemand dringen mag; das heißt: Gott kann nicht erkannt werden in irgend welchem erschaffenen Lichte.

Gott sei Nichts, sagte Dionysius. Darunter kann man dasselbe verstehn, was Augustinus so ausdrückt: Gott sei Alles. Das bedeutet: an ihm gibt es nichts! Und wenn Dionysius sagt: „Gott ist Nichts", so besagt das: irgend welche „Dinge" gibt es bei ihm nicht! — Deshalb muß der Geist hinausschreiten über die Dinge und alle Dinglichkeit, über die Gestaltungen und alle Gestaltigkeit, selbst über das Wesen in seiner Wesensgeartetheit: dann wird in ihm aufgehen die volle Wirklichkeit

der Seligkeit — die als Wesensbesitz nur zukommt der Schaffenden Vernunft!

Ich habe wohl gesagt, daß ein Mensch Gott schon in diesem Leben in derselben Vollkommenheit schaut und in ganz derselben Weise selig ist, wie nach diesem Leben. Dies kommt vielen Leuten wunderlich vor. Darum bemühet euch ernstlich, es zu verstehn! Die Schaffende Vernunft entquillt aus der ewigen Wahrheit und begreift, in Vernunftweise, alles das in sich, was Gott in sich begreift. Und ebenso begreift diese edle, göttliche, diese „schaffende Vernunft" sich selbst, nur mit sich selber — nach der Weise Gottes. In ihrem Entquellen und ihrem Gehalte an Sein nach ist sie rein nur Gott: „Kreatur" dagegen ist sie, nachdem sie fortgegangen ist zu Eigenheit. Diese Vernunft ist jetzt in uns durchaus ebenso herrlich wie nach diesem Leben. — Nun könnte man fragen oder sprechen: was denn da noch für ein Unterschied sei zwischen diesem Leben und dem, das nach diesem kommen soll? Ich antworte dies: Diese Vernunft, der Seligkeit in genau derselben Weise eigen ist, wie sie Gott eigen ist, die ist jetzt in uns verhüllt! Unser Leben hienieden ist allzumal darauf gestellt, daß wir Gottes — und aller Dinge — innewerden in der Weise bloßer Möglichkeit. Nach diesem Leben, wenn wir des Leibes ledig werden, soll alles bloß Mögliche an uns transfigurirt werden in die volle Wirklichkeit der Seligkeit, wie sie der Schaffenden Vernunft eigen ist. — Diese „Transfigurirung" wird aber das Erlebnis der Seligkeit nicht vollkommener machen, als es jetzt schon ist. Denn die Schaffende Vernunft in uns kann keinerlei Zuwachs erfahren, sie besitzt keine Möglichkeit, mehr zu empfangen, als sie schon von Natur in sich begreift. Darum, wann immer wir selig werden, wird alle bloße Möglichkeit von uns genommen und erfahren wir in uns die Seligkeit durchaus nur als eine wirkliche, in der Weise des göttlichen Wesens.

Das also hat David gemeint mit dem Worte: „Herr, in deinem Lichte werden wir das Licht erschauen": Mit dem göttlichen Wesen soll auch alle Vollkommenheit des göttlichen Wesens unser eigen werden, das allein ist alle unsere Seligkeit — hier als eine Gnadengabe, und dort als voller Wesensbesitz!

Anhang

Der erste Herausgeber **Eckeharts, Adam Petri** (in: Johannis Tauleri des heiligen Lehrers Predigten, Basel 1521) hat seiner Sammlung eine beherzigenswerte Würdigung mitgegeben: „Solgen hernach etlich gar subtil und trefflich köstlich predigen / etlicher vast gelerter andechtiger väter und lerern / aus denen man achtet Doktorem Tauler etwas seins grundes genommen haben. Namlich und in sonders meister Eckarts / der ein fürtreffenlich hochgelerter man gewesen ist / und in subtiliteiten natürlicher und göttlicher künsten so hoch bericht / daß vil gelerter leüt zu seinen zeiten in nit wol verstunden. Deshalb seiner ler ein teil auch in etlichen stücken und artiklen verworffen ist / und noch von einfeltigen menschen gewarsamlich gelesen werden sol. Wiewol hiehar in dis buch nit fleiß nüt gesetzet ist / dann das gemeinlich wol verstanden und erlitten werden mag. Das ist ein teil seiner ler und predig / daraus man spüren mög / wie gelert und subtil er gewesen sey / und uff was grund all sein ler und predig gevestnet gewesen sey. Hiervon man weiter merken mag / daß vor zeiten (doch nit als yetz) auch gelert leüt gewesen seyen in allerhand künsten / die auch in teütschen landen geschinen haben." Noch immer haben wir Adam Petris „Arbeit und treulich angekerten fleiß dankbarlich und im besten aufzunehmen": hinter Pfeiffers nicht verläßliche Abdrücke muß auf ihn zurückgegangen werden.

Pfeiffers Ausgabe (Deutsche Mystiker Bd. II: Meister Eckhart, Lpz. 1857) das Resultat rastlosen Sammlerfleißes, hat auch in den Predigten manches aus Handschriften gebessert, von dem neu Hinzugebrachten aber kann nur weniges den alten Stücken an die Seite gestellt werden, der Abstand zwischen dem Pf.schen Stück, welches unserer Nr. 1 entspricht, und der wahren Gestalt der Predigt kann als typisch gelten, für viele seiner Texte. Auch Unechtes fehlt nicht, Rieger hat auf einiges hingewiesen in: Wackernagel, Altdt. Predigten 1876 (daselbst auch einige gut edierte Texte). Einen umfänglichen Zuwachs erfuhr der Bestand durch Pf.s Abteilung „Traktate"; sie hat am schlechtesten bestanden. Die von Lasson, Denifle u. a. geübte Kritik ist noch weiter zu treiben: auch die Nummern 11 und 13—16 sind aufzulösen. Daß Pf.s Text voller Fehler und Unverständlichkeiten steckt, darüber herrscht nur eine Stimme. Vorschläge zu seiner Besserung hat Lasson vorgelegt (Meister Eckhart, Berl. 1868 und in: Zt. f. dt. Phil. 1878). In einer großen Zahl von Fällen stimme ich mit ihm zusammen, in anderen schien mir eine Abweichung vom Überlieferten nicht geboten, in vielen Fällen mußte ich eigene Wege gehen (nur für die Pf.schen Texte kam diese Hilfe in Betracht). L.s noch immer wertvolle Monographie ist der erste Versuch, das System wieder sichtbar zu machen; Zusammenfassung in: Überweg, Gesch. d. Phil. II. 1900. Daß die von Greith (d. dt. Mystik im Prediger-

orden, 1861) mitgeteilte Schrift als E.quelle zu behandeln ist, sah bereits E. Aus einer Oxforder Handschrift hat Sievers 20 Predigten vorgelegt (Zt. f. dt. Alt. Bd. 15, 1872); leider bot diesem trefflichen Herausgeber seine Quelle neben einigem Wertvollen nur recht verblaßte Nachbilder. Preger hat in seinen Beiträgen zum Schriftbestande im ganzen einen richtigen Blick bekundet, seine Resultate sind meist besser als seine Begründungen. Von seinen Aufstellungen über E.s System (Gesch. d. dt. Mystik I. 1875 und in: Allg. dt. Biogr.) ist abzusehen. Aus bisher übersehener Handschrift hat Jostes (Meister Eckhart und seine Jünger, 1895) der Forschung wichtige Materialien erschlossen, die allerdings erst sehr der Sichtung und Bearbeitung bedürfen. Einzelveröffentlichungen an ihrer Stelle. — Die lateinischen Schriften hat Denifle auszugsweise vorgelegt im Arch. f. Litt. und Kirchengesch. d. M.-A. II. 1886: „M. E.s lat. Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre"; eine Publikation, welche die Eckehart-Forschung auf eine neue Grundlage gestellt hat. Indem Denifle, selber Dominikaner und mit der Gedankenwelt des Mittelalters aufs innigste vertraut, die Äußerung E.s an ihre Zeitbedingungen anknüpft, unterwirft er sie zugleich, nicht ohne eine gewisse persönliche Animosität gegen den Schandfleck des Ordens, einer Beurteilung vom Standpunkte des orthodoxen Thomismus, die natürlich nur vernichtend ausfallen kann: E. war eben kein Thomist, das eine Auge seiner Lehre, die ketzerische Lehre vom Einen Sein, ist nicht thomistisch, und das andere Auge, die Lehre vom Seelengrunde, ebenfalls nicht; seine Gemeinsamkeiten mit Thomas gehören einer tieferen Sphäre an; den eigentlichen E. vollends erfaßt man erst in der innerlichen, seelenhaften Einheit, die erst nachträglich als Identität jener beiden Punkte konstruierbar ist. Diese verspätete Exekution im thomistischen Lager hat auch im skotistischen — will sagen protestantischen Lager freudigen Widerhall gefunden. Es passiert nämlich in der Welt des Geistes soviel Neues nicht, als man gemeinhin denkt. Auch zur Biographie und zur Aufhellung der Zeitumstände hat D. erheblich beigetragen, er hat die Frage nach E.s Heimat und Abstammung gelöst, sein angebliches Frankfurter Priorat erledigt durch den Nachweis, daß das einzige Dokument, aus welchem es herausgesponnen war, sich nicht auf unseren E. beziehen kann; er hat über E.s Ausgang eine Reihe neuer Dokumente erschlossen. Die Prozeßakten (unter denen aber die Anklageschrift fehlt) durch ihn in bester Gestalt, aus den Originalen des Vatikanischen Archivs, in: Archiv II. Zum Texte der deutschen Schriften hat D., verstreut in seinen Arbeiten zur deutschen Mystik, wichtige Berichtigungen aus den Handschriften beigebracht. — Einen Überblick über den Stand der Eckehartfrage — so muß man das Ganze ja wohl nennen — gibt S. M. Deutsch, Art. „Eckart", in Herzogs Realencykl.

d. theol. Wiss.; daselbst auch die Literatur, nachzutragen ist die einsichtige Arbeit von Delacroix, essai sur le mysticisme spéculatif en All. au 14me s. Paris 1900. Eine Darstellung der Lehre, die E.s Gedankenwelt im Mittelpunkt erfaßte und von ihm aus entfaltete und gliederte, ist bisher nicht gegeben worden.

Überschriften nach dem Kennwort, bisher nur den „Traktaten" beigegeben, sind hier allen Stücken vorgesetzt. Zuschriften der Art, sämtlich erst von den Abschreibern beigefügt, begegnen unterschiedslos. Die Quellen unterscheiden zwischen Predigten und Schriften nicht; die Grenze läßt sich auch nicht immer mit Sicherheit ziehen. Die Zitate abzugrenzen, wäre ein undurchführbares Unternehmen, da E., der in seinen wissenschaftlichen Schriften genaue Verweise gibt, sich in den deutschen Schriften, der Gelegenheit angemessen, mit allgemeinen Angaben begnügt, zudem den Wortlaut sich jeweils zurechtformt. Mit Ausnahme der Bibelstellen sind sie nur nach Maßgabe der Lesbarkeit kenntlich gemacht. Eine Interpunktion in unserem Sinne kennen die Handschriften nicht, die Interpunktion und Abteilung der gedruckten Texte kommt daher nur als Meinungsabgabe des betreffenden Herausgebers in Betracht. Abweichungen in dieser Hinsicht erwiesen sich nur allzuoft als nötig. Sinn und Zusammenhang der Sätze, ja ganzer Stücke wird damit manchmal ein völlig anderer. Angemerkt sind sie nur in besonderen Fällen. Die mhd. Stellen geben, wofern nichts anderes bemerkt ist, Abweichungen vom überkommenen Texte. Die Verquickung von Erläuterung und Textkritik war bei dem Stande der Dinge nicht immer zu vermeiden. Eine kritische Rechtfertigung des Textes wie der Auslegung mußte sich auf erlesene Fälle beschränken; auch wo abweichende Ansichten und Möglichkeiten nicht erwähnt sind, mögen sie einstweilen als erwogen gelten. Die Erläuterungen wenden sich an den „anhebenden" Leser: sie weisen (meist an Stellen, wo Beweise der Mißverstehbarkeit vorliegen) auf die Stellung der Einzeläußerung im Gesamtbilde der Lehre hin.

Jede Predigt begann mit der Verlesung des Textes aus der lateinischen Bibel, der Vulgata. Schon die Handschriften lassen diese lateinischen Eingänge häufig fort; sie sind hier gegeben, soweit sie zur Predigt untrennlich zugehören. Seiner Auslegung legt E. stets den lateinischen Text zu Grunde, der andere Möglichkeiten der Deutung bietet als der deutsche. Auch von den deutschen Predigten gilt, was E. seinem lateinischen Bibelkommentar vorausschickt: „Man wolle beachten, daß die Schriftstellen häufig in einem anderen Sinne verwendet werden, als dem, in welchem sie ursprünglich gemeint sind. Nur als Ausdruck der einen Wahrheit genommen, und nach dem Wortlaut der

Einzelstelle, haben sie den ihnen beigelegten Sinn." Dieser freischaltende Schriftgebrauch ist durchaus im Sinne der Zeit: der „Meister in der göttlichen Kunst" hatte sich dadurch zu bewähren, daß er der unscheinbarsten Stelle eine Fülle überraschender „Sinne", d. h. Gedanken zu entlocken vermochte. Denn die Heilige Schrift, als das Wort des einigen Gottes, barg in jeder Zeile alle Wahrheit: es galt, sie durch eigene Geistestat zu erschließen! Für E. ist der Text nur ein gegebener Ansatzpunkt, den Hörer in seine Welt zu entführen. Über die „Maßlosigkeit der allegorischen Auslegung" sich zu entrüsten, bleibe solchen überlassen, denen ein Kleben am Historischen wichtiger scheint als ein Vordringen zu tieferem Sinn.

1. Von der Erfüllung

Herausgegeben von Sievers (No. 2). Dann von Jostes aus Nürnberger Quelle abgedruckt. Beiden Texten liegt dieselbe Nachschrift zu Grunde. Ein Fragment bei Pfeiffer (No. 29). E. bedient sich in der Textbehandlung der sog. grammatischen Auslegung. Aber indem er die Wörter ‚In der Zeit', ‚Engel', ‚Gabriel' (Kraft des Herrn), ‚Ave' ‚Gnade' ‚Gott mit dir' gesondert und beziehungslos behandelt, behandelt er zugleich das allgemeine Thema, das er dem Texte zu Anfang entnimmt: die Geburt Gottes in der Seele.

Aus S. und Pf. ergibt sich als Eingang: ‚In der Zeit'. In welcher Zeit? Nach den sechs Monaten, da Johannes der Täufer sich zu regen begann in seiner Mutter Leibe? Wenn u. s. f. — S. 51 Z. 23. Die Herausgeber interpungieren, als ob Herz und Haupt der Seele dasselbe wären. Aber unter ersterem ist der Seelengrund zu verstehen, vgl. S. 76 Z. 24. Was hier durch *‚in vernunftekeit da geschet die geburt inne'* ausgedrückt wird, entspricht der innerlichen Vergegenständlichung des zunächst nur dunkel gefühlten Wortes. Das religiöse Erlebnis steigt gleichsam aus dem Herzen in den Kopf und wirkt sich aus zu Erkenntnis und befruchtet von der Vernunft aus die übrigen Kräfte des Menschen, bis hinein in sein äußeres Tun (S. 87 und 112). — S. 55 Z. 7 *‚ave daz ist ân we'*, allerdings eine gewagte Erklärung! — Z. 13. Hinter diesem Satze steht E.s Lehre von der Gottheit, in deren Einheit sich Gott und Kreatur aufheben. — S. 56 Z. 3. Auch hier dient wie S. 53 der Engel nur dazu, durch Kontrast die Herrlichkeit der Seele zu heben: auch das höchste, weltbewegende Tun, das des Engels, der den Fixsternhimmel und damit das ganze Weltgetriebe in Bewegung setzt, ist nichts gegen die stille Ruhe der vergotteten Seele. — Wichtiger ist für jede Sondereinheit der Anschluß an das Höhere als die Auswirkung in das Niedere; darum ist für den Engel sein

seinem Ebenbilde zu machen, uns garnicht aus Besserem machen als aus Nichts. Denn mag auch Gottes Schöpferkraft die Seele erschaffen haben, doch ist sie ohne Materie wie er. So kann denn auch die Seele gar keinen näheren Zugang haben in die göttliche Natur wie als Nichts, weil nichts so sehr eint wie Gleichheit der Natur. — Hierzu bemerkt Johannes Chrysostomus: es könne dies niemand verstehen, er sei denn mit allen äußeren und inneren Sinnen hereingenommen in ein reines Gewahren der göttlichen Natur. — Das Nichts, das wir waren, ehe wir für uns selber wurden, bedurfte nichts; es widerstand auch allen erschaffenen Wesen: nur die göttliche Kraft ist stärker als alles. Die setzte das Nichts in Bewegung, als Gott alle Dinge aus dem Nichts erschuf. Und nun sollen wir unbeweglicher werden als das Nichts! — „Wie das?" — Da höre!

Gott hat die Seele in freie Selbstbestimmung eingesetzt, so daß er über ihren freien Willen hinweg ihr nichts antun, noch ihr etwas zumuten will, was sie nicht will. Was sie also in diesem Leibe mit freiem Willen erwählt, darauf vermag sie wohl zu bestehen. Will sie nun dahin kommen, nichts mehr zu bedürfen und unwandelbarer zu werden als das Nichts, so muß sie alle ihre Kräfte zusammenfassen in ihren freien Willen, damit sie von ihrem Ich und den Dingen unbeirrt bleibe. Und so soll sie sich mit dem ewigen, unwandelbaren Gotte vereinigen, der nie in Mitleidenschaft gezogen ward von irgend einem der Werke, die die heilige Dreifaltigkeit je vollbracht. So gänzlich muß sie gesenkt sein in diesen grundlosen Brunnen des göttlichen Nichts, daß nichts sie daraus zu ziehen vermag; so daß sie sich nicht wieder den Dingen zukehre, sondern dort beharre: wie der himmlische Vater aus seiner Gottnatur ewiglich nicht weicht und wankt, daß so auch die Seele von dort ewiglich nicht weiche und wanke, soweit das einer Kreatur möglich ist. — „So sage, Guter, wie sollte ihr das nicht möglich sein, wenn sie doch dazu erschaffen ist?" — Ja sieh! der Fall tritt dann ein, wenn sie sich dem, was unter ihr ist, zuwendet und an dem sich genügen läßt: damit wird ihr das unerreichbar, was über ihr ist. Und doch! Gott hat nichts so

Verborgenes in seinem ganzen Wesen, daß es der Seele unerreichbar wäre, deren Adel ja gerade darin besteht, daß sie es suchen kann!

Auf denn, edle Seele, so geh denn aus dir, soweit, daß du garnicht wieder zurückkommst, und geh ein in Gott, soweit, daß du garnicht wieder herauskommst! Dort nur halte dich, so daß du garnicht wieder in die Lage kommst, dir mit „Kreaturen" zu schaffen zu machen. Und alles, was dir geoffenbart wird, damit belade dich nicht, und alles, was dir vor Augen steht, daran beirre dich nicht. Hindere dich auch nicht selber durch irgend welchen Dienst, den du dir auferlegst. Nur deiner reinen Natur gehe nach und dem unbedürftigen Nichts, und suche keine andere Stätte: Gott, der dich aus dem Nichts erschuf, der wird, als dieses unbedürftige Nichts, selber deine Stätte sein, und an seiner Unwandelbarkeit wirst du unwandelbarer werden als das Nichts!

Dies aber wollen etliche kluge Leute nicht gelten lassen und sagen: „das gehe nicht an. Das Nichts ist unwandelbar schlechtweg, wie sollte wohl die Seele noch unwandelbarer werden? Die Seele ist ein geschaffen Ding, und dem Wandel unterworfen wie sie ist, kann man leicht in ihr Veränderung setzen. Nur das Nichts ist unwandelbar!" Nun, so höret! Allerdings durchläuft die Seele Veränderung, aus einer Stufe der Erleuchtung in die andere: doch nur, bis sie in die höchste Wahrheit gelangt, wo alle „Dinge" ein Ende haben. — „Auch dann noch unterliegt die Seele der Veränderung: sie hat immer noch Empfinden — eines Anderen, als sie selber ist. Das Nichts aber das hat kein Empfinden. Darum ist dieses Etwas, die Seele, veränderlicher als das Nichts!" So der Widerspruch gegen unseren Satz. Wohlan, machen wir uns an den Nachweis, wie die Seele doch unwandelbarer werden solle als das Nichts! Das höchste Gut, Gott, das ist doch unwandelbarer als das Nichts? Und was nun des höchsten unwandelbaren Gutes Ebenbild in aller Hinsicht an sich trägt, das besitzt ebenfalls diesen höchsten Grad von Unwandelbarkeit. Ihr könntet einwerfen: „Das Nichts und Gott sind dasselbe, da sie doch beide ‚Nichts' sind!" — Nein, so steht es nicht! Das

Nichts ist weder für sich da noch für die Kreaturen. Gott dagegen ist für sich selber: Sein, nur dem Begreifen aller Kreaturen ist er: „ein Nichts“. Doch auch sie künden mit dem, was sie sind, mehr das göttliche Sein als ihr eigenes. Das göttliche Sein ist Vernunft. Und dieses vernünftige Sein, oder Gott, das hat — so sagt der werte Dionysius — der vernünftigen Seele Ebenbildlichkeit gegeben. Ist nun Gott noch unwandelbarer als das Nichts, und wird die Seele gewandelt in die Unwandelbarkeit des, der ihr Sein ist, in Gott, dann ist auch sie unwandelbarer geworden als das Nichts!

Ach, wie „heilig“ der Mensch leben muß, der hierzu kommen soll! wie so gar er aller Vielgeschäftigkeit gestorben sein muß, eh ihm das widerfährt! Mit Recht sagt Sankt Johannes: „Selig die Toten, die also in Gott sterben!“ So mußt du denn, o Mensch, alles Aufmerkens und Hinrichtens auf Dieses und Jenes, ja überhaupt aller Sinnenhaftigkeit bar sein: wie Gott alles dessen bar und bloß ist, so mußt auch du, strebende Seele, es sein, willst des göttlichen Geheimnisses Verborgenheit du verstehn! Hierzu mußt du aller Sinne entkleidet sein. Darüber äußerte sich Dionysius zu einem seiner Jünger, Timotheus, da Sankt Paulus getötet war, und von ihm sich die Rede erhob. — „Ach, herzlieber Freund, sollen wir die süße Stimme unseres Meisters niemals wieder hören?“ — Da antwortete ihm der Heilige und sprach: „Mein Freund Timotheus, ich rate uns, daß wir alles Leibliche hinter uns lassen und zu Gott gehen. Das können wir nicht anders tun denn mit blinden Augen und mit fremden Sinnen!“ Nicht daß wir trügerische Sinne haben sollten! Sondern über alle Sinne und alles Verstehen sollen wir hinausgehen in seine verborgene Einheit. In diesem Sinne ermahnt uns Christus, daß wir vollkommen sein sollen, wie sein himmlischer Vater vollkommen ist in seiner göttlichen Natur: Gott, so spricht er, ist euch näher, als ihr euch selber seid! Und Augustinus sagt: Die Seele hat ein nahes Eingehen in die göttliche Natur, in welchem alle Dinge für sie zu nichte werden. Da wird sie aus einer Wissenden unwissend, aus einer Wollenden willenlos, aus einer Erleuchteten finster. Wüßte

sie da noch von sich, sie fühlte es als eine Unvollkommenheit, wüßte sie noch von Gott, sie fühlte es als eine Unvollkommenheit! Das unbegreifliche Wesen soll sie, jenseits alles Erkennens, in sich saugen — sie durch Gnade, wie der Vater kraft seiner Natur. Das Wesen aber als herausgeboren in die Personen soll ihr nur so Gegenstand sein, wie der Vater es in sich beschlossen hält. Aus sich selber soll sie sich stehlen und so in das bloße Wesen dringen, und dort aller Dinge sich so wenig annehmen, wie da sie aus Gott hervorging. So ganz soll sie als Ich zu nichte werden, daß da nichts mehr bleibt als Gott, ja daß sie auch Gott noch überstrahle wie die Sonne den Mond, und mit derselben Alldurchdringlichkeit wie er einströme in alle Ewigkeiten der Gottheit: wo in ewigem Strome Gott in Gott verfließt.

Vom Schauen Gottes und von Seligkeit

Herr, in deinem Lichte werden wir das Licht erschauen!" spricht König David.

Es ist viel Redens unter den Meistern, in welcher Weise der Mensch Gott schauen solle. Die gemeine Lehre ist, es müsse geschehen „im Lichte der Glorie". Diese Auffassung scheint mir aber nicht einwandsfrei noch haltbar. Ich habe bei früherer Gelegenheit ausgeführt, daß der Mensch in sich „ein Licht" besitzt, seine tätige Vernunft: die soll das Licht sein, mit welchem der Mensch im Erleben der Seligkeit Gott schaue; was sie folgendermaßen beweisen wollen: Als das geschaffene Wesen, das er nun einmal ist, befindet sich der Mensch in einem Zustande großer Unvollkommenheit, so daß er von Natur Gott nicht anders zu erkennen vermag als in der Weise des Geschöpfes (nämlich mittels Bilder und Formen, wie ich das vorzeiten dargetan habe); von sich aus nun und bloß mit jenem natürlichen Vermögen vermag die Seele hierüber nicht hinauszukommen: das muß vielmehr geschehen in einem übernatürlichen Vermögen, eben im „Licht der Glorie"!

Hiergegen haltet die Auffassung, die ich nun vortragen will! Sankt Paulus sagt einmal: „Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin!" (Daß er „durch Gnade" sei, sagt er nur; nicht daß er „die Gnade" sei; es ist das zweierlei!) Es ist nun ein ausgemachter Satz: immer die Form giebt der Materie ihr Wesen. Was Gnade sei, darüber stellen die Meister mancherlei Bestimmungen auf; ich sage, sie ist noch etwas Anderes als bloß „ein Licht, das aus Gottes Natur unmittelbar in die Seele strömt": sie ist eine übernatürliche Form für die Seele, vermöge der er ihr ein übernatürliches Wesen gibt. Wenngleich nun auch ich der Ansicht bin und sie ausgesprochen habe, daß die Seele von sich aus über ihr natürliches Wirken nicht hinaus zu gelangen vermag, so vermag sie es doch kraft der Gnade, die ihr ein übernatürliches Wesen verliehen hat. Nur müßt ihr euch dabei gegenwärtig halten: die Gnade

selber „bewirkt" nichts. Und ebenso hebt sie auch die Seele über alles Wirken hinaus.

Gegeben nun zwar wird die Gnade nur dem Wesen, aufgenommen aber wird sie auch in die Vermögen der Seele. Denn soll die Seele überhaupt etwas dabei tun, so bedarf sie dazu der Gnade, damit sie kraft deren über ihr Eigenwirken (wie Erkennen und Lieben) hinaustrete.

Wenn so die Seele noch im Begriffe steht, den Schwung über sich selbst hinaus zu vollziehen und einzugehen in ein Nichts ihrer selbst und ihres Eigenwirkens, dann ist sie „durch Gnade". Dagegen, selber „die Gnade" sein, das bedeutet, daß die Seele diese Selbstüberholung und Selbstüberwindung auch wirklich vollbracht habe und hinübergekommen sei: daß sie allein noch stehe in ihrer puren Bestimmungslosigkeit und einzig nur sich selber wisse — wie Gott! Seid des gewiß, so wahr Gott lebt! solange die Seele noch im stande ist, sich als ein Geschöpf und natürlich Ding zu wissen und zu betätigen: nie war sie da selber „die Gnade" geworden — wohl aber mag sie „durch Gnade" sein. Denn zu jenem gehört, daß die Seele alles Wirkens, innerlich wie äußerlich, so bar sei, wie „die Gnade" es ist, die kein Wirken kennt. – Das ist dasselbe, was Sankt Johannes so ausdrückt: „Uns ist gegeben Gnade um Gnade", nämlich daß man erst „durch Gnade" sei, um dann „die Gnade" selber zu werden. Der Gnade höchste Leistung ist, daß sie die Seele in das bringt, was sie selber ist!

Die Gnade beraubt die Seele des eigenen Wirkens, und sie beraubt sie auch des eigenen Wesens! In dieser Selbstüberholung erhebt sich die Seele über das „natürliche Licht", das nur dem Geschöpfe zukommt, und tritt mit Gott in unmittelbare Berührung.

Es liegt mir daran, daß ihr mich nun wohl verstehet; ich will einen Gedanken behandeln, über den ich noch nie gesprochen habe. — Der werte Dionysius äußert einmal: „Sobald Gott für den Geist nicht mehr ist, sobald ist für ihn auch das ewige Urbild nicht mehr, das sein ewiger Ursprung ist."

Ich habe behauptet und behaupte es noch: Gott hat in Ewigkeit nur ein Werk verrichtet. In diesem Werke hat er — für sich

selber — auch die Seele gesetzt. Zum Überfluß jedoch ist die Seele aus dieser ewigen Setzung herausgetreten in ein Geschöpfeswesen und ist so Gott unähnlich geworden und ihrem eigenen Bilde fremd. Und doch hat sie erst, mit ihrem Geschöpf-Sein, „Gott" gemacht, so daß es den nicht eher gab, als bis die Seele zu etwas Erschaffenem wurde. Ich habe vor einiger Zeit geäußert: „Daß Gott ‚Gott' ist, dessen bin ich eine Ursache!" Gott hat sich von der Seele: daß er Gottheit ist, hat er von sich selber. Denn ehe die Kreaturen da waren, war auch Gott nicht Gott; wohl aber war er Gottheit, denn das hat er nicht von der Seele. Findet nun Gott eine vernichtete Seele — eine die (vermöge der Gnade) ein Nichts geworden ist an Selbstheit und Eigenwirken, so wirkt Gott (jenseits aller Gnade) in ihr sein ewiges Werk und hebt sie damit aus ihrem Geschöpfesdasein heraus. Damit aber vernichtet Gott sich selber in der Seele, und so bleibt denn nicht länger weder „Gott" noch „Seele". Seid überzeugt, dies ist Gottes Eigenstes! Hat die Seele den Stand erreicht, wo sie fähig geworden ist, das Wirken Gottes zu erleiden, so wird sie auch dazu eingesetzt, keinen Gott mehr zu haben! Da ist sie wieder: das ewige Urbild, in welchem Gott sie ewiglich erschaut hat, da ist sie wieder: sein ewiges Wort. — Wenn also Dionysius sagt: „Gott ist nicht mehr für den Geist", so ist damit das gemeint, was ich eben ausgeführt habe.

Nun kann man fragen, ob die Seele, wie sie hier steht, wo sie wieder ihr ewiges Urbild geworden — ob dies „das Licht" sei, welches David meint, „in welchem sie das ewige Licht schauen soll!" Wir antworten: Nein! nicht mit diesem Lichte soll die Seele das ewige Licht, von dem sie selig sein soll, schauen! Denn — so sagte der werte Dionysius — „auch sein ewiges Urbild wird dem Geiste zu nichte". Ich will das erläutern, damit ihr es genau verstehet. Sobald einmal der Geist den Schwung über sich hinaus vollzieht, indem er in seiner Geschöpfesart zu nichte wird und damit (wie ich eben dargelegt habe) sich auch Gottes entledigt, alsbald bricht auch die Seele, nun wieder ihr ewiges Urbild geworden, durch dieses ihr Urbild hindurch in das Wesen,

wiefern es sich darstellt, in den Vater. Dies der Sinn der Stelle. Und ebenso fließen, in der Seele, auch alle Dinge wieder ein in den Vater, der als der Anfang seines ewigen Wortes auch aller Kreaturen Anfang ist.

Nun könnte man fragen, ob dieses „Licht“, nämlich der Vater, das sei, mit dem der Geist das ewige Licht schauen soll? Ich antworte: Nein! Und nun folget genau!

Gott nur wirkt und hat alle Dinge geschaffen; die Gottheit wirkt nicht, sie weiß von keiner Schöpfertätigkeit. In Beziehung zu meinem ewigen Bilde nun ist Gott nicht „Gott“, denn hier kommt er nicht als Schöpfer in Betracht: wohl aber zum „Vater“ steht hier meine Seele im Verhältnis der Gleichheit. Denn mein ewiges Urbild (oder in Rücksicht auf die Gottheit: „der Sohn“) ist dem Vater in aller Hinsicht gleich. — Da sagt nun eine Schriftstelle: „Nichts ist Gott gleich“! Um Gott gleich zu werden, müßte also die Seele ein Nichts werden? Diese Auslegung ist ganz richtig! Wir jedoch wollen sagen: Wo Gleichheit ist, da ist nicht Einheit, denn gleich ist eine „Beraubung“ der Einheit — und wo Einheit ist, da ist nicht Gleichheit, denn Gleichheit verbleibt in Unterschied und Vielheit. Wo es ein Gleichsein giebt, da kann es kein Einssein geben! Ich bin mir selber nicht gleich, ich bin eins: das eine und selbe, was ich bin. So auch der Sohn in der Gottheit, sofern er Sohn ist, ist er dem Vater gleich, nicht aber ist er mit ihm eins. Wo Vater und Sohn eins sind, da gibt es kein Gleichsein mehr: in der Einheit des göttlichen Wesens. In dieser Einheit hat nie der Vater von einem Sohne, noch der Sohn von einem Vater gewußt, denn da gibt es weder Sohn, noch Vater, noch heiligen Geist. Wenn also die Seele es bis zum Sohne gebracht hat — zu ihrem ewigen Urbilde, in welchem sie „dem Vater“ gleich ist: so durchbricht sie das ewige Urbild und schreitet, mit dem Sohne, über alles Gleichsein hinaus und nimmt — mit den göttlichen Personen — die Einheit in Besitz: die Einheit des Wesens. „Herr, in deinem Lichte sollen wir das Licht erschauen!“ hatte David gesagt; es bedeutet: Mit

dem Lichte der göttlichen Wesenseinheit sollen wir das göttliche Wesen erschauen und alle seine Vollkommenheit, wie sie sich offenbart im Auseinandertreten der Personen und in der Einheit des Wesens. Sankt Paulus sagt: „Wir sollen gewandelt werden aus einer Klarheit in die andere, und sollen Ihm gleich werden.“ Das bedeutet: „Aus erschaffenem Lichte werden wir verwandelt werden in den unerschaffenen Glanz des göttlichen Wesens“; und: „werden sein was Er ist“.

„In ihm sind alle Dinge Leben“, sagt Sankt Johannes: Indem der Vater seinen Sohn anschaut, bilden sich — in dem Sohne — alle Kreaturen vor, als Lebendiges. Das ist das wahre Leben der Kreaturen. Nun sagt aber Johannes an einer anderen Stelle: „Selig sind die Toten, die in Gott gestorben sind!“ Das scheint ein großes Wunder, daß Sterben in dem sein soll, der selber von sich gesagt hat, er sei das Leben. Da schärfet denn euern Sinn! Die Seele durchbricht ihr ewiges Bild und fällt in ein pures Nichts ihres ewigen Bildes: das heißt ein „Sterben“ des Geistes! Sterben ist nichts anderes als „Lebensberaubung“. Wenn die Seele innewird, daß jede Bestimmtheit das ewige Bild zu etwas von der Einheit Unterschiedenem und Losgelöstem macht, so vollbringt der Geist ein Sterben seines Ich, zu gunsten seines ewigen Urbildes; und durchbricht auch noch sein ewiges Urbild und bleibt allein in der Einheit seines göttlichen Wesens. Das sind „die seligen Toten, die in Gott gestorben sind“. Niemand kann in die Gottheit begraben und selig sein, der nicht zuvor für Gott gestorben ist — im Rückgange in sein ewiges Urbild, wie ich dargetan habe. Unser Glaube sagt: „Christus ist von den Toten auferstanden“: Christus ist aus Gott auferstanden in die Gottheit, in die Einheit des göttlichen Wesens. So Christi Seele, so alle vernünftigen Seelen: Nachdem sie auch noch ihrem ewigen Urbilde gestorben sind, stehen sie aus diesem Tode auf in die Gottheit und genießen all der Güter hier droben: der ganzen Fülle des göttlichen Wesens — wo nun der Geist selig ist!

Höret nun vom Erleben der Seligkeit! Gott nur ist selig — in sich selber. Und alle Kreaturen, die er selig machen soll, die müssen

es mit derselben Seligkeit und in derselben Weise sein, wie Gott. Seid des gewiß, daß in dieser Einigkeit der Geist hinausschreitet über alle Wesen, ja über sein eigenes ewiges Wesen, über die ganze erschaffene Welt, und über alle Gleichheit, die er in seinem ewigen Bilde noch mit dem Vater hat, und mit dem Vater sich hinüberschwingt in die Einheit des göttlichen Wesens, wo Gott sich als ein schlechthin Einfaches begreift! In diesem Erlebnis bleibt der Geist nicht länger Kreatur, denn er ist da selber „die Seligkeit": er ist ein Wesen, eine Substanz mit der Gottheit, und ist zugleich seine eigene und aller Kreaturen Seligkeit. Ja ich behaupte: gesetzt auch, Gott täte, was er nicht vermag, und gäbe dem Geiste, Seligkeit in voller Wirklichkeit zu fühlen, während er doch Kreatur wäre, so wäre es nicht möglich, daß Gott ihm „Gott" bliebe, und doch der Geist selig wäre, oder es bliebe. — Einer der im Himmel wäre und die Heiligen alle, einen jeden nach seiner Seligkeit, gewahrte, der wüßte doch von keinen Heiligen zu sagen sondern allein von Gott. Seligkeit ist immer: Gott; und jeder, der selig ist, der ist, im Erleben der Seligkeit, Gott und das göttliche Wesen und die Gottessubstanz selber. Sankt Paulus spricht: „Wer sagt, daß er etwas sei, da er doch nichts ist, der betrügt sich selber": Im Erleben der Seligkeit wird der Mensch zu einem Nichts, und alles Erschaffene wird ihm zu Nichts! Hieran anknüpfend sagt der werte Dionysius: „Herr, führe mich dahin, wo du ein Nichts bist!" Das bedeutet: „Führe mich, Herr, dahin, wo du jede erschaffene Vernunft überragst!" Gott, so sagt Sankt Paulus, wohnt in einem Lichte, zu dem niemand dringen mag; das heißt: Gott kann nicht erkannt werden in irgend welchem erschaffenen Lichte.

Gott sei Nichts, sagte Dionysius. Darunter kann man dasselbe verstehn, was Augustinus so ausdrückt: Gott sei Alles. Das bedeutet: an ihm gibt es nichts! Und wenn Dionysius sagt: „Gott ist Nichts", so besagt das: irgend welche „Dinge" gibt es bei ihm nicht! — Deshalb muß der Geist hinausschreiten über die Dinge und alle Dinglichkeit, über die Gestaltungen und alle Gestaltigkeit, selbst über das Wesen in seiner Wesensgeartetheit: dann wird in ihm aufgehen die volle Wirklichkeit

der Seligkeit — die als Wesensbesitz nur zukommt der Schaffenden Vernunft!

Ich habe wohl gesagt, daß ein Mensch Gott schon in diesem Leben in derselben Vollkommenheit schaut und in ganz derselben Weise selig ist, wie nach diesem Leben. Dies kommt vielen Leuten wunderlich vor. Darum bemühet euch ernstlich, es zu verstehn! Die Schaffende Vernunft entquillt aus der ewigen Wahrheit und begreift, in Vernunftweise, alles das in sich, was Gott in sich begreift. Und ebenso begreift diese edle, göttliche, diese „schaffende Vernunft" sich selbst, nur mit sich selber — nach der Weise Gottes. In ihrem Entquellen und ihrem Gehalte an Sein nach ist sie rein nur Gott: „Kreatur" dagegen ist sie, nachdem sie fortgegangen ist zu Eigenheit. Diese Vernunft ist jetzt in uns durchaus ebenso herrlich wie nach diesem Leben. — Nun könnte man fragen oder sprechen: was denn da noch für ein Unterschied sei zwischen diesem Leben und dem, das nach diesem kommen soll? Ich antworte dies: Diese Vernunft, der Seligkeit in genau derselben Weise eigen ist, wie sie Gott eigen ist, die ist jetzt in uns verhüllt! Unser Leben hienieden ist allzumal darauf gestellt, daß wir Gottes — und aller Dinge — innewerden in der Weise bloßer Möglichkeit. Nach diesem Leben, wenn wir des Leibes ledig werden, soll alles bloß Mögliche an uns transfigurirt werden in die volle Wirklichkeit der Seligkeit, wie sie der Schaffenden Vernunft eigen ist. — Diese „Transfigurirung" wird aber das Erlebnis der Seligkeit nicht vollkommener machen, als es jetzt schon ist. Denn die Schaffende Vernunft in uns kann keinerlei Zuwachs erfahren, sie besitzt keine Möglichkeit, mehr zu empfangen, als sie schon von Natur in sich begreift. Darum, wann immer wir selig werden, wird alle bloße Möglichkeit von uns genommen und erfahren wir in uns die Seligkeit durchaus nur als eine wirkliche, in der Weise des göttlichen Wesens.

Das also hat David gemeint mit dem Worte: „Herr, in deinem Lichte werden wir das Licht erschauen": Mit dem göttlichen Wesen soll auch alle Vollkommenheit des göttlichen Wesens unser eigen werden, das allein ist alle unsere Seligkeit — hier als eine Gnadengabe, und dort als voller Wesensbesitz!

Anhang

Der erste Herausgeber Eckeharts, Adam Petri (in: Johannis Tauleri des heiligen Lehrers Predigten, Basel 1521) hat seiner Sammlung eine beherzigenswerte Würdigung mitgegeben: „Solgen hernach etlich gar subtil und trefflich kostlich predigen / etlicher vast gelerter andechtiger väter und lerern / aus denen man achtet Doktorem Tauler etwas seins grundes genommen haben. Namlich und in sonders meister Eckarts / der ein fürtreffenlich hochgelerter man gewesen ist / und in subtiliteiten natürlicher und göttlicher künsten so hoch bericht / daß vil gelerter leüt zu seinen zeiten in nit wol verstunden. Deshalb seiner ler ein teil auch in etlichen stücken und artiklen verworffen ist / und noch von einfeltigen menschen gewarsamlich gelesen werden sol. Wiewol hiehar in dis buch nit fleiß nüt gesetzet ist / dann das gemeinlich wol verstanden und erlitten werden mag. Das ist ein teil seiner ler und predig / daraus man spüren mög / wie gelert und subtil er gewesen sey / und uff was grund all sein ler und predig gevestnet gewesen sey. Hiervon man weiter merken mag / daß vor zeiten (doch nit als yetz) auch gelert leüt gewesen seven in allerhand künsten / die auch in teütschen landen geschinen haben." Noch immer haben wir Adam Petris „Arbeit und treulich angekerten fleiß dankbarlich und im besten aufzunehmen": hinter Pfeiffers nicht verläßliche Abdrücke muß auf ihn zurückgegangen werden.

Pfeiffers Ausgabe (Deutsche Mystiker Bd. II: Meister Eckhart, Lpz. 1857) das Resultat rastlosen Sammlerfleißes, hat auch in den Predigten manches aus Handschriften gebessert, von dem neu Hinzugebrachten aber kann nur weniges den alten Stücken an die Seite gestellt werden, der Abstand zwischen dem Pf.schen Stück, welches unserer Nr. 1 entspricht, und der wahren Gestalt der Predigt kann als typisch gelten, für viele seiner Texte. Auch Unechtes fehlt nicht, Rieger hat auf einiges hingewiesen in: Wackernagel, Altdt. Predigten 1876 (daselbst auch einige gut edierte Texte). Einen umfänglichen Zuwachs erfuhr der Bestand durch Pf.s Abteilung „Traktate"; sie hat am schlechtesten bestanden. Die von Lasson, Denifle u. a. geübte Kritik ist noch weiter zu treiben: auch die Nummern 11 und 13—16 sind aufzulösen. Daß Pf.s Text voller Fehler und Unverständlichkeiten steckt, darüber herrscht nur eine Stimme. Vorschläge zu seiner Besserung hat Lasson vorgelegt (Meister Eckhart, Berl. 1868 und in: Zt. f. dt. Phil. 1878). In einer großen Zahl von Fällen stimme ich mit ihm zusammen, in anderen schien mir eine Abweichung vom Überlieferten nicht geboten, in vielen Fällen mußte ich eigene Wege gehen (nur für die Pf.schen Texte kam diese Hilfe in Betracht). L.s noch immer wertvolle Monographie ist der erste Versuch, das System wieder sichtbar zu machen; Zusammenfassung in: Überweg, Gesch. d. Phil. II. 1900. Daß die von Greith (d. dt. Mystik im Prediger-

orden, 1861) mitgeteilte Schrift als E.quelle zu behandeln ist, sah bereits E. Aus einer Oxforder Handschrift hat Sievers 20 Predigten vorgelegt (Zt. f. dt. Alt. Bd. 15, 1872); leider bot diesem trefflichen Herausgeber seine Quelle neben einigem Wertvollen nur recht verblaßte Nachbilder. Preger hat in seinen Beiträgen zum Schriftbestande im ganzen einen richtigen Blick bekundet, seine Resultate sind meist besser als seine Begründungen. Von seinen Aufstellungen über E.s System (Gesch. d. dt. Mystik I. 1875 und in: Allg. dt. Biogr.) ist abzusehen. Aus bisher übersehener Handschrift hat Jostes (Meister Eckhart und seine Jünger, 1895) der Forschung wichtige Materialien erschlossen, die allerdings erst sehr der Sichtung und Bearbeitung bedürfen. Einzelveröffentlichungen an ihrer Stelle. — Die lateinischen Schriften hat Denifle auszugsweise vorgelegt im Arch. f. Litt. und Kirchengesch. d. M.-A. II. 1886: „M. E.s lat. Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre"; eine Publikation, welche die Eckehart-Forschung auf eine neue Grundlage gestellt hat. Indem Denifle, selber Dominikaner und mit der Gedankenwelt des Mittelalters aufs innigste vertraut, die Äußerung E.s an ihre Zeitbedingungen anknüpft, unterwirft er sie zugleich, nicht ohne eine gewisse persönliche Animosität gegen den Schandfleck des Ordens, einer Beurteilung vom Standpunkte des orthodoxen Thomismus, die natürlich nur vernichtend ausfallen kann: E. war eben kein Thomist, das eine Auge seiner Lehre, die ketzerische Lehre vom Einen Sein, ist nicht thomistisch, und das andere Auge, die Lehre vom Seelengrunde, ebenfalls nicht; seine Gemeinsamkeiten mit Thomas gehören einer tieferen Sphäre an; den eigentlichen E. vollends erfaßt man erst in der innerlichen, seelenhaften Einheit, die erst nachträglich als Identität jener beiden Punkte konstruierbar ist. Diese verspätete Exekution im thomistischen Lager hat auch im skotistischen — will sagen protestantischen Lager freudigen Widerhall gefunden. Es passiert nämlich in der Welt des Geistes soviel Neues nicht, als man gemeinhin denkt. Auch zur Biographie und zur Aufhellung der Zeitumstände hat D. erheblich beigetragen, er hat die Frage nach E.s Heimat und Abstammung gelöst, sein angebliches Frankfurter Priorat erledigt durch den Nachweis, daß das einzige Dokument, aus welchem es herausgesponnen war, sich nicht auf unseren E. beziehen kann; er hat über E.s Ausgang eine Reihe neuer Dokumente erschlossen. Die Prozeßakten (unter denen aber die Anklageschrift fehlt) durch ihn in bester Gestalt, aus den Originalen des Vatikanischen Archivs, in: Archiv II. Zum Texte der deutschen Schriften hat D., verstreut in seinen Arbeiten zur deutschen Mystik, wichtige Berichtigungen aus den Handschriften beigebracht. — Einen Überblick über den Stand der Eckehartfrage — so muß man das Ganze ja wohl nennen — gibt S. M. Deutsch, Art. „Eckart", in Herzogs Realencykl.

d. theol. Wiss.; daselbst auch die Literatur, nachzutragen ist die einsichtige Arbeit von Delacroix, essai sur le mysticisme spéculatif en All. au 14me s. Paris 1900. Eine Darstellung der Lehre, die E.s Gedankenwelt im Mittelpunkt erfaßte und von ihm aus entfaltete und gliederte, ist bisher nicht gegeben worden.

Überschriften nach dem Kennwort, bisher nur den „Traktaten“ beigegeben, sind hier allen Stücken vorgesetzt. Zuschriften der Art, sämtlich erst von den Abschreibern beigefügt, begegnen unterschiedslos. Die Quellen unterscheiden zwischen Predigten und Schriften nicht; die Grenze läßt sich auch nicht immer mit Sicherheit ziehen. Die Zitate abzugrenzen, wäre ein undurchführbares Unternehmen, da E., der in seinen wissenschaftlichen Schriften genaue Verweise gibt, sich in den deutschen Schriften, der Gelegenheit angemessen, mit allgemeinen Angaben begnügt, zudem den Wortlaut sich jeweils zurechtformt. Mit Ausnahme der Bibelstellen sind sie nur nach Maßgabe der Lesbarkeit kenntlich gemacht. Eine Interpunktion in unserem Sinne kennen die Handschriften nicht, die Interpunktion und Abteilung der gedruckten Texte kommt daher nur als Meinungsabgabe des betreffenden Herausgebers in Betracht. Abweichungen in dieser Hinsicht erwiesen sich nur allzuoft als nötig. Sinn und Zusammenhang der Sätze, ja ganzer Stücke wird damit manchmal ein völlig anderer. Angemerkt sind sie nur in besonderen Fällen. Die mhd. Stellen geben, wofern nichts anderes bemerkt ist, Abweichungen vom überkommenen Texte. Die Verquickung von Erläuterung und Textkritik war bei dem Stande der Dinge nicht immer zu vermeiden. Eine kritische Rechtfertigung des Textes wie der Auslegung mußte sich auf erlesene Fälle beschränken; auch wo abweichende Ansichten und Möglichkeiten nicht erwähnt sind, mögen sie einstweilen als erwogen gelten. Die Erläuterungen wenden sich an den „anhebenden“ Leser: sie weisen (meist an Stellen, wo Beweise der Mißverstehbarkeit vorliegen) auf die Stellung der Einzeläußerung im Gesamtbilde der Lehre hin.

Jede Predigt begann mit der Verlesung des Textes aus der lateinischen Bibel, der Vulgata. Schon die Handschriften lassen diese lateinischen Eingänge häufig fort; sie sind hier gegeben, soweit sie zur Predigt untrennlich zugehören. Seiner Auslegung legt E. stets den lateinischen Text zu Grunde, der andere Möglichkeiten der Deutung bietet als der deutsche. Auch von den deutschen Predigten gilt, was E. seinem lateinischen Bibelkommentar vorausschickt: „Man wolle beachten, daß die Schriftstellen häufig in einem anderen Sinne verwendet werden, als dem, in welchem sie ursprünglich gemeint sind. Nur als Ausdruck der einen Wahrheit genommen, und nach dem Wortlaut der

Einzelstelle, haben sie den ihnen beigelegten Sinn." Dieser freischaltende Schriftgebrauch ist durchaus im Sinne der Zeit: der „Meister in der göttlichen Kunst" hatte sich dadurch zu bewähren, daß er der unscheinbarsten Stelle eine Fülle überraschender „Sinne", d. h. Gedanken zu entlocken vermochte. Denn die Heilige Schrift, als das Wort des einigen Gottes, barg in jeder Zeile alle Wahrheit: es galt, sie durch eigene Geistestat zu erschließen! Für E. ist der Text nur ein gegebener Ansatzpunkt, den Hörer in seine Welt zu entführen. Über die „Maßlosigkeit der allegorischen Auslegung" sich zu entrüsten, bleibe solchen überlassen, denen ein Kleben am Historischen wichtiger scheint als ein Vordringen zu tieferem Sinn.

1. Von der Erfüllung

Herausgegeben von Sievers (No. 2). Dann von Jostes aus Nürnberger Quelle abgedruckt. Beiden Texten liegt dieselbe Nachschrift zu Grunde. Ein Fragment bei Pfeiffer (No. 29). E. bedient sich in der Textbehandlung der sog. grammatischen Auslegung. Aber indem er die Wörter ‚In der Zeit', ‚Engel', ‚Gabriel' (Kraft des Herrn), ‚Ave' ‚Gnade' ‚Gott mit dir' gesondert und beziehungslos behandelt, behandelt er zugleich das allgemeine Thema, das er dem Texte zu Anfang entnimmt: die Geburt Gottes in der Seele.

Aus S. und Pf. ergibt sich als Eingang: ‚In der Zeit'. In welcher Zeit? Nach den sechs Monaten, da Johannes der Täufer sich zu regen begann in seiner Mutter Leibe? Wenn u. s. f. — S. 51 Z. 23. Die Herausgeber interpungieren, als ob Herz und Haupt der Seele dasselbe wären. Aber unter ersterem ist der Seelengrund zu verstehen, vgl. S. 76 Z. 24. Was hier durch ‚*in vernunftekeit da geschet die geburt inne*' ausgedrückt wird, entspricht der innerlichen Vergegenständlichung des zunächst nur dunkel gefühlten Wortes. Das religiöse Erlebnis steigt gleichsam aus dem Herzen in den Kopf und wirkt sich aus zu Erkenntnis und befruchtet von der Vernunft aus die übrigen Kräfte des Menschen, bis hinein in sein äußeres Tun (S. 87 und 112). — S. 55 Z. 7 ‚*ave daz ist ân we*', allerdings eine gewagte Erklärung! — Z. 13. Hinter diesem Satze steht E.s Lehre von der Gottheit, in deren Einheit sich Gott und Kreatur aufheben. — S. 56 Z. 3. Auch hier dient wie S. 53 der Engel nur dazu, durch Kontrast die Herrlichkeit der Seele zu heben: auch das höchste, weltbewegende Tun, das des Engels, der den Fixsternhimmel und damit das ganze Weltgetriebe in Bewegung setzt, ist nichts gegen die stille Ruhe der vergotteten Seele. — Wichtiger ist für jede Sondereinheit der Anschluß an das Höhere als die Auswirkung in das Niedere; darum ist für den Engel sein

,Wirken in Gott' bedeutsamer als sein Wirken auf die Welt. — Z. 4. Oder nach S.: Ich spreche gern von einem zwiefachen Borne in Gott. — S. 56 Z. 20. Das stille in sich selber Ruhen des von den Lebenskräften des einigen Grundes durchströmten Menschen nennt E. den Zustand der ,Gnade'. Wie er durch kein Bemühen des Menschen heraufgeführt werden kann, so bedarf er zu seiner Vollendung auch keiner Entäußerung und Bezeigung durch Werke. Es ist dieselbe schlichte Erfahrung, die Luther in seiner gegensätzlichen und tätlichen Art als das Erlebnis der ,Rechtfertigung allein durch den Glauben' ausspricht. Der Gedanke eines Tuns und Einwirkens Gottes ist für E. mit dem Begriffe der Gnade nicht verbunden (S. 184), mag er sich auch gelegentlich solcher Ausdrucksweisen bedienen. Hier ist diese Ausschaltung des Kausalbegriffes nur angedeutet, indem die Gnade gefaßt wird unter dem Bilde eines ewig strömenden Quells.

2. Von der Abgeschiedenheit

Pfeiffer Traktat 9. — S. 58 Z. 20. Die nähere Ausführung gibt die Predigt ,Von der Armut am Geiste'. — Z. 31 *stên uf ir selber.* — Z. 33 *weder glîcheit noch unglîcheit mit keiner creature haben, noch diz noch daz sîn, si* — S. 59 Z. 20 *mit einem worte irer* — S. 60 Z. 1 *ein meister heizet Vincentius* (Pf. 398,40). — S. 63 Z. 9. Pf. hat: *wan sîn gegenwurf ist ein unvernünftic bilde oder etwaz vernünftiges âne bilde* (Pf. 399,17 die ebenfalls irrige Variante *ein bilde verborgener vernunft*). *,vernünftiges âne bilde'* widerspricht E.s durchgängiger Lehre: die Tätigkeit der Vernunft ist immer an ein *bild,* d. h. an etwas Vorstellbares gebunden (S. 77); vollends unmöglich ist ein *,unvernünftic bilde'* im Sinne von ,übervernünftig'. Es ist zu lesen: *ein vernünftic bilde oder ein unvernünftiges âne bilde.* Ein Beispiel für das Erste ist Archimedes (S. 88 Z. 10), für das Zweite Paulus (S. 82 Z. 12). — S. 64 Z. 25. Pf. 390,16—17 zu tilgen. — S. 65 Z. 14. Zur Auslegung des *sich vereinen in die ungeschaffenheit* vgl. die Variante Pf. 399,21: *in die ungeschaffene gotheit* — Z. 15 *unde ziuhet got si in sich* — Z. 20 *einen heimelichen inganc* L. — Z. 33 *nû ist niendert* — S. 67 Z. 10 *und übergiltet die tugent.*

Was E. hier als die Tugend der Abgeschiedenheit beschreibt, ist nichts anderes als der religiöse Prozeß überhaupt, genommen nach Seiten seiner Negativität: als ein Abscheiden und Abtun alles Äußeren und Einzelnen. Denn wie anders als durch solches Ausschließen und Zurückstoßen alles Bestimmten und Bestimmenden kann die restlose Zusammenraffung des ganzen Menschen zu gespanntester Einheitlichkeit und Kraft erreicht werden? Wenn das Askese ist, so hat eben

nur der Asket Anspruch auf den Namen, ein Mensch zu sein. — Liebe und Barmherzigkeit sind Auswirkung des religiösen Erlebnisses oder aber Anwandlungen von zweifelhaftem Wert. Sie setzen also die ‚Abgeschiedenheit' voraus und stehen ihr nach. — Bei dem ‚Schauen Gottes' (S. 67) ist nicht etwa an verzückte Visionen zu denken: mit der Scholastik gebraucht E. Schauen und Erkennen als gleichbedeutend: vgl. Denifle, Archiv II. 520. (Damit erweist auch die beliebte Ausdrucksweise, die sogenannte Mystik sei: ein ‚intuitives' Erfassen Gottes, ihre Reparaturbedürftigkeit.) Das ‚Schauen Gottes, ist, wie S. 67 Z. 25 besagt, nur Weg und Mittel für die Abgeschiedenheit, die selber ein Zustand der Gegenstandlosigkeit ist. ‚Abgeschiedenheit' kann nicht beten — sie kann auch nicht schauen oder erkennen. Das Schauen (oder Erkennen) ‚Gottes' ist das bewußte, das vorstellende oder gegenüberstellende Festhalten des religiösen Erlebnisses — mit dem, was man ‚spekulative Philosophie' zu nennen pflegt, hat dieses Erkennen Gottes wenig gemein. Dem ‚Schauen Gottes' wohnt darum der Drang inne, sich wieder zu vollenden zu dem gottlosen Grunderlebnis selber. In ‚Vom Schauen Gottes' (S. 200) hat E. dieser Tendenz des Begriffes volle Genüge gegeben. Hier führt er ihn nicht bis zu dem Wesenspunkte fort, in welchem die Linien Gott und Seele, Objekt und Subjekt sich schneiden, sondern Gott bleibt der Seele als Gegenstand gegenüber: Das Hinschauen auf Gott bezeichnet den Zwischenzustand, wo die volle Abgeschiedenheit entweder noch nicht erreicht oder wieder verloren ist, die Sehnsucht nach dem Leben im Grunde und Quell. Aber auch aus diesem Zwischenstande kann der Mensch im Lebensdrange herausgeworfen werden (S. 68 Z. 7), und dann wird dieser seinerseits wieder das nächste Ziel der Sehnsucht.

3. Anweisung zum schauenden Leben

Von Preger herausgegeben und E. zugeschrieben Zt. f. histor. Theol. Bd. 63. Ohne Angabe des Verfassers; in einer Zuschrift als *reizunge und beweisunge des schouwenden lebens* bezeichnet. Die Zuweisung ist bestritten worden. Nicht beachtet worden ist bisher die Zusammengehörigkeit unseres Stückes mit Pfeiffer No. 62, es stammt aus einer Predigt über Luc. 1,66 ‚Was wunders wird aus diesem Kinde werden?' Für E. spricht die Art, wie am Schlusse nach so geistiger Schilderung der Freuden des Himmelreichs auch diese Kulisse beiseite geschoben und für einen Augenblick noch der Ausblick auf die bloße Einheit als das Ziel und die Wahrheit eröffnet wird. Ferner die Übereinstimmung der Ausführungen über die willigen Armen und die Freiheit des Geistes mit denen in unserer No. 5 (S. 110) und ebenso die Verschiedenheit (S. 70 Z. 16 gegen

S. 123 Z. 21). Hier offenbar die frühere Fassung; in jene Schrift sind dann, wie das bei E. öfters nachzuweisen, Reminiszenzen aus der früher gehaltenen Predigt eingeflossen. Der ursprüngliche Wortlaut scheint stellenweise gekürzt, wodurch der Fluß des Zusammenhanges etwas beeinträchtigt ist.

S. 71 Z. 32 *und in einem liehte sunder lieht, mit götlichem liehte.* — S. 73 Z. 25 *denne wird bewunden* — Z. 27 *man sol ouch han die volkommenheit.* — S. 74 Z. 3 *daz hant si al zit alles in* — Z. 18 *der wird in sich vil* (Pr. las: *in zwifel) liehte gelert* (Pr. vermutet: *gekert).*

Das Ganze ist als Anweisung für den anhebenden Menschen gemeint, daher wesentlich Hinweis auf die nächsten Ziele und die nächsten Mittel. Der Geübte muß der einsamen Stätte und der Leibeskraft entraten können: er soll ‚eine innerliche Einsamkeit lernen' und ‚den ihm zum Wesen gewordenen Gott hinaustragen in die Unruhe und das Getümmel der Welt'. Vgl. auch S. 136.

4. Von der ewigen Geburt

Pfeiffer No. 1—4. Außer dem Taulerdruck von 1498 hat Pf. eine Stuttgarter Handschrift des 14. Jahrh. benutzt; es liegt kein Anlaß vor, mit Lasson den Text durchweg auf den Druck zurückzukorrigieren. Die Abweichungen im Folgenden beschränken sich auf das durch den Zusammenhang Geforderte. Diese 4 Predigten, in beiden Quellen zusammen überliefert, bilden, indem sie sich aufeinander beziehen und gegenseitig ergänzen, eine literarische Einheit. Die Lehre vom Seelengrunde, wie E. sie hier eingehend vorträgt, stimmt überein mit den einwandsfrei überlieferten Schriften und mit der Erklärung vom 13. Februar 1327. Die hier gegebene Darstellung der Lehre ist bei den meisten übrigen Predigten ergänzend hinzuzunehmen, da dieser wichtige Punkt durch mangelhafte Auffassung der Nachschreiber, wie durch Willkür und Unverstand späterer Abschreiber in unserer Überlieferung am schlechtesten weggekommen ist.

I. S. 76 Z. 7 *ein bilde gotes.* — S. 76 Z. 27 *sêle. Da ist* L. — S. 77 Z. 25 *volleclichen empfangen* L. — S. 78 Z. 29 *got der vater sinen sun* L. — S. 79 Z. 5. Die Geburt Gottes in der Seele ist also ein Selbsterkennungsakt Gottes. Die Seele ist damit in den Lebensprozeß Gottes hineingezogen. Denn nur darum beschreibt E. den Lebensprozeß Gottes: um darzutun, wie der Vergottungsprozeß der Seele unabtrennbar dazu gehört. — S. 81 Z. 13. Der Ausdruck *des übergotten gotes* ist dem Dionysius nachgebildet, das unmotivierte *überguoten* des Druckes ist Anpassung an das mangelhafte Verständnis einer

späteren Zeit. — S. 83 Z. 21. E. nimmt das Johanneswort in dem Sinne, als sei mit ‚Finsternis' nicht die Welt, sondern die ursprüngliche Stätte des Sohnes, die ungeschiedene ‚dunkle' Gottheit gemeint. — Z. 35 *wan diz unwizzen* L. — S. 84 Z. 3 *alles dez ûzerlich.*

II. S. 84 Z. 33. *Sît daz got in allen dingen ist wesenliche* (oder *wesenliche, würkeliche, vernunfticliche,* wie nachher), Pf.s *in allen dingen vernunfticliche* widerspricht dem Zusammenhange und E.s sonstiger Lehre (vergl. S. 118 Z. 24). Gott ist in allen Dingen als das Wesen, d. h. als das Eine Sein. Diesen allgemeinen Begriff des Seins entfaltet nun E. im Folgenden: Das Eine Sein (oder Gott) stellt als bloßes, ruhendes Sein sich dar im Steine, als Wirken und Leben in der Pflanze, als Empfinden und Bewußtsein im Tier. Im Menschen steigert sich die bloße Bewußtheit zum Selbstbewußtsein und das Selbstbewußtsein des bloßen Einzelwesens zur Selbstbewußtwerdung des Einen Seins. (Die Ausdrücke ‚das Wort sprechen', ‚sich gebären' bezeichnen das sich selber gegenwärtig Werden Gottes.) Es ist der unterscheidende Vorzug der Seele, indem sie ‚das Wort', ‚der Sohn' werden kann, das Selbsterkennungsorgan Gottes zu sein. — Demgemäß ist S. 85 Z. 5 zu lesen: *Got ist in allen dingen weselich, würkelich, vernünfticlich* (Pf.: *gewalteclich*). Zur Erläuterung der Lesart Pf.s zieht Kramm (Zt. f. dtsch. Phil. Bd. 16) die aristotelische Unterscheidung *οὐσίᾳ, ἐνεργείᾳ, δυνάμει* heran. Aber der Gedanke, Gott stecke ‚der Anlage nach' in den Dingen — um sich aus ihnen zu entwickeln wie der Eichbaum aus der Eichel — ist jedenfalls uneckehartisch. Denn es ist ja hier nicht von dem persönlichen Schöpfergotte die Rede, wo der Ausdruck zur Not einen Sinn ergeben könnte (vergl. S. 164 Z. 7) sondern von Gott als dem Sein. Dieses Eine Sein aber, das alle Unterschiede in seiner Einheit beschlossen hält, ist zugleich die volle, ja die einzige Wirklichkeit, die absolute Tätigkeit und Vollendung: Gott ist actus purus. Gerade das Gegenteil also, nämlich daß alle Dinge ‚der Anlage nach' in Gott sind, lehrt E. (vergl. S. 191 Z. 13). Will man Pf.s *gewaltecliche* belassen, so kann es nur bedeuten: Gott ist in allen Dingen mit seiner Allgewalt (s. S. 92 Z. 2).

S. 85 Z. 23 *der sêle bilde behoeret.* — S. 86 Z. 15 ‚eingehen sollte' ergänze: in die Seelenkräfte. Auch im Sünder also vollzieht sich diese Geburt, nur zu ihrer Auswirkung, zur Ausstrahlung des Lichtes in die Seelenkräfte kann es nicht kommen. Der Seelengrund ist sündlos, keine Schuld dringt in ihn, keine auch aus ihm. Denn er ist rein nur Sein, nur Positives, die Sünde dagegen ist Mangel, Negation, nicht selber etwas Seiendes. Auch der Mensch, der durch Sünde im geistlichen Tode ist, vermag, so lehrt E. an anderer Stelle, durch

das Eingehen in den Grund wieder lebendig zu werden und aufzuerstehen mit der rechten Reue und Buße. Vgl. auch S. 132 Z. 27. — S. 89 Z. 7 *an uns daz eine gesin* L. — S. 90 Z. 10 *unwizzende mit dem gotlichen wizzenne* L. — S. 91 Z. 6 *bekennen mit siner bekantnüsse* L.

III. S. 92 Z. 23 *daz ez wol* L. — Z. 35 *daz schouwen gotes dem geiste* L. — S. 94 Z. 18 *uz einem ende, daz got ist, unde gêt wider in daz selbe ende.* — S. 95 Z. 25 *und gebirt diu geistlich bilde in sie.* — Z. 26 *von der würkenden.* — Z. 29 *anderwerbe inliuhten.* — S. 96 Z. 6 *vil bilde unde vil farbe* L. — Z. 23 *niht din sint* L. — S. 97 Z. 11 *und in suochen* L. — S. 98 Z. 15 *es si uzerlich oder innerlich.* — S. 98 Z. 19 *‚alleine es si in dem valle des der es hoeret'*, so einwandsfrei und juristisch exakt Pf.! — S. 100 Z. 3 *der geist gotes* L. — S. 101 Z. 10 *daz da halbes ist.* — Z. 12—14 bei Pf. irrtümlich interpungiert.

IV. S. 102 Z. 16 *daz sint alles menige* L. — Z. 17 *vermanicvaltiget dich* L. — Z. 35 *dem sinen dienen, unde niht dem dinen.* — S. 103 Z. 8. Die nähere Ausführung siehe in ‚Vom Schauen Gottes' S. 200. — Z. 19 *in selben.* — S. 104 Z. 31 *in Hoseâ* [2,14] L. — S. 105 Z. 10—11 bei Pf. falsch interpungiert. — Z. 27 *daz doch unmügelich ist.* L. — S. 106 Z. 11. ‚Im Buche der Geheimnisse': Offenb. Johannis 3,20 — Z. 33 *daz enmac in der nature got niht geliden.*

S. 108 Z. 4 *‚unter andern sachen dar umbe funden'* bedeutet: unter den übrigen Lebensinhalten darum herausgegriffen, nicht jedoch: unter anderen Gründen auch darum erfunden. Die Bereitung des ungeübten Menschen ist für E., wie für alle erleuchteten Geister seiner Zeit, der einzige Rechtsgrund der frommen Übungen. — S. 109 Z. 1 *noch got dir* L.

5. Von der Vollendung der Seele

Pfeiffer Trakt. 2 *(von der edelkeit der sêle)*. Zwar, wie aus S. 122 Z. 35 hervorgeht, eine wirkliche Schrift, nicht, wie Rieger meint, Aufzeichnungen von Zuhörern, aber die von Pf. vorgelegte Fassung ist offenbar nur ein Auszug, in welchem streckenweise das Original bis auf die Disposition zusammengestrichen ist; bei Greith finden sich Stellen unserer Schrift in vollerem Wortlaut. Auch so noch gibt sie einen Überblick über Es Seelenlehre, wobei aber zu beachten ist, daß der Hauptpunkt, die Lehre vom Seelengrunde, darin nicht behandelt ist. Sondern nur das Sonderwerk der Kräfte, der Beitrag einer jeden zur Vergottung ist ihr Gegenstand.

S. 111 Z. 1 *'daz ist din gewizzen in der sêle'*. 'Gewissen' setzt E. für synteresis, consciencia — beide Ausdrücke kommen auch in den deutschen Schriften vor. Aber er versteht darunter nicht, wie Albertus und Thomas, das Gewissen im moralischen Sinne, sondern den Seelengrund, das Fünklein. Der Sinn der Stelle ist also: Die Natur der Seele ist dasselbe wie der Seelengrund — nämlich dieser nicht als in sich beschlossene Einheit, sondern nach seinem Vermögen sich zu besondern in die Seelenkräfte; vgl. die Fassung bei Greith (S. 114): Dieses (höchste Vermögen) heißt Sinteresis nnd ist ganz eins mit der Seele Natur und ist ein Funke der göttlichen Natur. — S. 111 Z. 18 *din ist so edel, daz si bintet, daz si vil, unde.* — Z. 22 Pf.s *'daz verstentnisse verstêt din dinc, din un ungelich sint'* bedarf, wie das Folgende zeigt, keiner Korrektur (E.: *verglicht din dinc*). Es handelt sich hier nicht um die Tätigkeit der Vernunft überhaupt, sondern um ihren Anteil an der Vergottung.

S. 111 Z. 28. In dem Streite zwischen Thomisten und Skotisten, ob die Vernunft oder der Wille höher stehe, näher: mit welchem dieser beiden Vermögen der Mensch Gott aneigne, hat E. grundsätzlich der Vernunft den Vorzug gegeben. Trotzdem ist es kein Widerspruch, wenn er hier den Willen, in gewissem Sinne, über die Vernunft stellt. Was der Vernunft in E.s Augen den Vorrang gibt, ist, daß sie ihrem Wesen nach interesselose, selbstlose Hingabe an ihren Gegenstand ist, während der Wille seiner Natur nach Selbstliebe einschließt (S. 172—173). Vergottung aber hat zur Voraussetzung Entselbstung. Da nun aber der Mensch nicht bloß Erkennen ist, so wird durch das verschwebende Verdämmern des Selbst im hingegebenen Erkennen und Schauen der Mensch noch nicht vergottet. Dazu bedarf es der engsten Zusammenraffung und angespanntesten Hinrichtung des ganzen Menschen auf das eine Ziel. Ist dies nun auch ein Wollen zu nennen, so wird hier doch die sonst dem Wollen eigene Selbstbejahung zur Selbstüberwindung. Diese entselbstende und vergottende Willenstat unterscheidet E. genau von allen übrigen, vereinzelten und vereinzelnden Willensakten. Der 'natürliche' Wille richtet sich auf Gott nur, weil er von ihm Förderung in allen Nöten, Lohn für ausgestandene Leiden und, wenn's hochkommt, den Genuß der Seligkeit will. Eine so begründete Gottesliebe verwirft E. als Lohndienerei und Selbstsucht. Darum nun dem Duns Skotus auch nur bedingt recht zu geben, hatte E. keine Veranlassung, denn dieser redet nur von dem natürlichen, selbstischen Willen. Die Religion des Duns Skotus und — Kants ist in E.s Augen Knechtsreligion, sie steht noch nicht auf der Stufe des Sohnes, geschweige denn der Wesenseinheit. Wohl aber erhellt hieraus, daß E. auch dem Thomas nur bedingt recht gibt. In Wahrheit kämpft er mit zwei Fronten. Mit der ihm eigentümlichen Lehre vom einigen

[illegible] an dem [illegible] Grunde der Seelenvermögen und dem [illegible] Orte der Zeugung hat E. von vornherein eine selbständige und zugleich die [illegible] [illegible] Stellung eingenommen.

S. 111 Z. 32 Der Mensch tritt vor den Menschen aus [illegible] und [illegible] das Ziel des [illegible]. — S. 112 Z. 4 *er ist aber lîphaft.* — Z. 13 *dirt do ein [illegible] ist* — Z. 35 *daz lieht, daz [illegible] dises liehtes ist.* — S. 113 Z. 3 *[illegible]* L. — S. 114 Z. 27 *von ir götlîcheit.* — S. 115 Z. 3 *unde ir nature [illegible] götlîcher nature.* — S. 115 Z. 16 *an dem puncte, da* L. — Z. 33 *von den namen* — S. 116 Z. 1 *dar umbe sint die personen in der gotheit: noch* — S. 117 Z. 4 *unde mit der underscheit. Dar umbe ist ze redenne. [illegible] vernim mit vlîze: als daz reden stêt einen stoc in daz wazzer, also sint die persone ein understôz dez wesens. Zer war umbe heizet ez ein Stoc?* Mit *understôz* übersetzt E. den scholastischen Terminus hypostasis, suppositum. — Z. 9. Denn diese Unterschiede sind nicht so zu fassen, als ob es zuerst nur das Wesen gegeben hätte, und dann aus ihm die Personen hervorgegangen wären; es sind begriffliche Unterscheidungen, die die Wesensfülle der einen Gottheit sichtbar machen sollen. Vgl. S. 121 Z. 32. — S. 117 Z. 23 Pf. 388,31–35 zu tilgen L. — Z. 33 *bewegelichiu dinc. [als creaturen] Unbewegelicheit und bewegen ist niht als götliche persone unde nature: ez ist ein eigenschaft in der persone unde nature. Daz ist underscheid des wesens und der nature.* ‚*als creaturen*' ist irreführende Randglosse. ‚Das Bewegliche' ist zunächst die göttliche Natur, sodann die göttlichen Personen; die allerdings ebenfalls ‚beweglichen' Kreaturen werden erst S. 118 Z. 23 in die Erörterung einbezogen. — S. 118 Z. 15 *uz der persone.* — S. 119 Z. 2 *in der sêle ist er wesenlich unde natiurlich.* — Z. 21 *alliu dinc vermac* L. — Z. 24 *niht von ir selber* L. — S. 120 Z. 27 *da wirt ez vergeistet* L. — Z. 33 *dar umbe hat er al.* — S. 121 Z. 4 *ingeschlozzenheit in des vaters schôze* L. — Z. 6 Pf. 391,18 *lieht der sôn gotes ist in des vaters schôz.* — S. 122 Z. 23. Von dem Fünklein war aber im ersten Abschnitt nicht die Rede, ein Zeichen, daß unser Text lückenhaft ist. — Z. 28 *daz ist ein bilden.* — S. 123 Z. 9. Über E.s Begriff der Gerechtigkeit s. S. 151 ff. — S. 124 Z. 12 ‚in der Ewigkeit' bedeutet aber nicht ‚nach dem Tode', schon in diesem Leben kann und soll die Ewigkeit erlebt werden. Ein ‚heiliges' Leben gehört der Endlichkeit und Zeitlichkeit an, denn Heiligkeit setzt noch immer ein endliches Selbst voraus, das mit Mühe und Arbeit überwunden wird. Vgl. den Eingang vom ‚Zorn' S. 187. — S. 124 Z. 16 *er müeze noch volgen Kristo.*

6. Von dem Sohne

Pfeiffer No. 13, Druck von 1521 (d), Wackernagel No. 65. — S. 125 Z. 7 nach *d.* — Z. 11 *daz got* — Z. 19 nach W. — Z. 27. Was menschliche Natur sei, ist also nicht nach dem Durchschnitt, sondern an den höchsten menschlichen Erscheinungen zu bemessen. — S. 127 Z. 21. Es ergibt sich daraus von neuem, daß E. alles ‚religiöse' Tun, Frömmigkeit als besonderes Geschäft in jeder Gestalt verwirft. — S. 128 Z. 28. Nach der herrschenden Auffassung muß, was hier versäumt ist, im Fegefeuer durch Pein zurückerarbeitet werden. E. stellt alles auf dieses Leben. — Z. 33 *wêrlich inne müezen blîben.*

7. Vom getreuen Knechte

Pfeiffer No. 58, Druck von 1521. — S. 129 Z. 25 *wan got der ist guot unt divre mensche ist guot* L. — S. 131 Z. 32 *beten si den vater an.* — S. 132 Z. 5 *wider brahte* d. — S. 133 Z. 16. Mit L. den Text zu ändern liegt kein Anlaß vor; lies: *und ist doch ein ‚was daz ist'.* E. verdeutscht damit den scholastischen Terminus quod quid est, das aristotelische *τὸ τί ἐστιν*, die Bezeichnung des individuell und substantiell Existierenden. — Z. 30. Beachte die Umwandlung, die der Begriff des ‚Herrn und Schöpfers' damit erfährt. — Z. 35 *unde lebet und ist und ist frô daz er ist.*

8. Gottes Reich ist nahe

Pfeiffer No. 69. Eingang: *Unser lieber herre sprichet: ir sult wizzen, daz.* — S. 135 Z. 31 *minnende ist. Der mensche sol.* — S. 136 Z. 29. Man ergänze, um dem Sinne gerecht zu werden: ‚während meine Füße die Erde erkennen' Die Füße sind hier als Hauptorgan des Tastsinnes gemeint. Der mittelalterliche Mönch hatte mehr Gelegenheit, diesen Erdensinn auszubilden als der beschuhte Mensch von heute, der damit, wie an Eindrücken, so auch an Ausdrücken der ärmere ist. — S. 137 Z. 34 *in gote: wan si got erkennet, ouch danne.*

9. Von zweien Wegen

Herausgegeben von Pfeiffer, Zt. f. dtsch. Alt. Bd. 8, als Traktat Frankos, dann von Preger, Zt. f. hist. Theol. Bd. 34, der Eingang Bd. 36. Von ihm für E. in Anspruch genommen. Von den 5 Handschriften, in denen die Schrift erhalten ist, schreibt eine Baseler sie dem Bruder Franke von Cöln zu, eine Straßburger bezeichnet sie als eckehartisch, in den übrigen ohne Namen. Um den Mittelteil verkürzt steht sie im Druck von 1521 unter den Eckehartstücken. Entlehnungen aus ihr begegnen in den Aufreihungen und Bearbeitungen ecke-

hartischer Fragmente, so bei Greith, bei Jostes, ferner in Pfeiffers sog. Trakt. 11 ('Überfahrt') und Trakt. 18 ('Glosse'). Inhalt und Stil weisen auf E. Ein Bedenken ließe sich nur aus der Nachschrift (S. 149) herleiten, die in den meisten Quellen fehlt. Es ist nichts davon bekannt, daß E. irgendwann ein Schweigegebot auferlegt worden wäre. Aber daß, als der Inquisitionsprozeß gegen ihn schwebte, die Ordensoberen ihn zur Vorsicht in Rede und Schrift gemahnt haben, ist wohl möglich. Wahrscheinlich ist es aber nur eine spätere Zuschrift, mit der, nach Erlaß der Bulle, ein jüngerer Prediger die Schrift seines Meisters einem Kreise gottesfürchtiger Laien übermittelt.

Weder Pf. noch Pr. bieten einen erträglichen Text. Bei Pf. fehlen vielfach einzelne Worte, ja halbe Sätze, und der Herausgeber hat dann ruhig das Nächstfolgende dazugezogen und so einen Text erzeugt, der manchmal gen Himmel schreit. Pr. ist im ganzen besser, aber ebenfalls oft alles Sinnes bar, eine von Pr. beigegebene 'Übersetzung' trägt zur Aufhellung nichts bei. Erst aus der Zusammennahme beider ergibt sich ein möglicher Text, der jedoch auf Schritt und Tritt der kritischen Ausrichtung unter Benutzung der übrigen Hilfsmittel bedarf. Der Text des Druckes (*d*) zeigt mehrfach orthodoxe Korrekturen. Die von Jostes (S. 14—15) vorgelegten umfangreichen Bruchstücke, vom Herausgeber nicht erkannt, sind interessant als Beispiel eines Textes, den man, nach Jostes, 'rebus sic stantibus zur Not allenfalls passieren lassen könne'.

Unsere Schrift, der Form nach eine Kollazie, ergänzt sich mit der Kollazie S. 110. Auch sie zeigt Spuren von Auslassungen (Jostes 17, 12 findet sich ein zugehöriger Satz, der in unserem Texte nicht unterzubringen ist). Möglich, daß Franko der Redaktor einer gekürzten Fassung ist. — Die Textbemerkungen beschränken sich im wesentlichen auf Stellen, deren Text nicht aus der Kombination von Pr. und Pf. zu gewinnen ist.

S. 141 Z. 14. Freude und Furcht umschreiben hier den Umkreis des 'Gedächtnisses', der Phantasie. Weder die *lautere consciencie* (Pf.) noch das *lautere gewissen* (Pr.), in welchem sich die Seele finden soll, sind moralisch zu verstehen: die Seele muß in ihrem Innersten frei sein von dem Wuste der Welt, um im Ewigen leben zu können. — Z. 23, vgl. S. 111. — Z. 25. *d* setzt beschwichtigend hinzu: *wer also geeinet ist mit gott, das er ein geist mit gottes geist worden ist, der ist darumb nit worden gott, also auch sant Paulus meynung nit ist, aber er ist also gereichet, das er ob einem wesen der natur ist.* — S. 142 Z. 8. Im Orig. ist das Bild vom Ringer hergenommen: *daz si tugent werff mit bewegenhait.* — Z. 17 nach *d*. — Z. 27. 'Süße der Gottheit': die ideellen Momente in der Gottheit, welche den Fortgang aus der reinen Einheit in die gestaltete Vielheit bedingen und diese zugleich wieder zur Einheit

zusammenschließen. Es sind, wie das Folgende zeigt, kosmologische Motive. — Der Text durch Zusätze und Verschreibungen beeinträchtigt. Lies: *der ander fuoz ist din behegelicheit der ewigen fürsichtikeit. alleine got ewiclich angesehen habe die geschehenheit an allen dingen, im behagete doch niht dan got an allen dingen. nu möhte man vragen.* — Z. 34. Das ewige Urbild ist der ‚Sohn'. — S. 143 Z. 4 nach *d.* — Z. 10. Auch diese Fassung wird noch überboten in ‚Vom Schauen Gottes' S. 203. — Z. 25 ‚als dasselbe Licht'; *d* fühlt sich zu der Verwahrung veranlaßt: *wie wol doch zwey wesen da seind.* — Z. 29 ‚das hohe Gemüt': der Gipfel, die einige Spitze des „Gemütes", lat. acumen mentis — Z. 29 greift zurück auf Z. 10. — S. 144 Z. 1 Römer 11,33 — Z. 8 *diu kunst* (im Sinne von Wissenschaft) *gotes ist diu vernemunge sin selbes in einswebenden liehte.* (Joses hat: *‚di chunft gotes ist verneigunge sein selbs.'*) Das folgende Pauluszitat, auf welches sich die Stelle aus Dionysius bezieht, ist bei Pr. und Pf. ganz ausgefallen, aber Greith S. 128 wenigstens zur Hälfte erhalten. — Z. 13 ‚den nie eine Kreatur gewandelt': eben darum soll die Seele aufhören ‚Kreatur' zu sein.

S. 144 Z. 27 *daz ist daz si uzberen und geben allin dinc.* ‚Gebären' ist Terminus für die Setzung der Personen, näher der zweiten Person; Pr. verbösert das *uzberen* in *uzkeren.* — S. 145 Z. 14 *‚mit aller volkomener selden'* (Pf. und auch Pr.s Handschr.) bedarf keiner Korrektur. — Z. 19 *alsus ist geoffenbaret daz wesen von dem uzgange der personen.* — Z. 22. Siehe die Ausführung S. 119 Z. 21. — S. 146 Z. 13. Der Grund für die Annahme einer Personenmehrheit, einer innerlichen Selbstunterscheidung in der Gottheit ist also die Welt mit ihrer Mannigfaltigkeit. Diese, in ihrer unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit und durchgehenden Stätigkeit, kann nicht begriffen werden ohne ‚die zweite Person', den Logos, den Hort der Urbilder. — Z. 13 *diz ist gesprochen von der vorsagten mugenheit des vaters,* nämlich vom Wirkungsvermögen des Vaters in Bezug auf die Dinge, nicht aber vom Vater, wiefern er als selber noch der unerzeugten Natur angehörig die zweite Person setzt. Pr. hat *‚versagten'* was ‚bedingt' bedeuten soll! Die richtige Lesart auch von Denifle handschriftlich belegt. — Z. 16 *übernütz der sun.* Pr. erfindet zur Erklärung seiner Lesart *‚übernütz den sun'* (so auch bei Pf.) ein neues mhd. Wort *nützen* im Sinne von merken, begreifen! — Z. 18 Greith S. 201. — Z. 22 *aber in dem ewigen fluz, in dem sie geflozzen sint.* — Z. 27 *ein fluz in der zeit* — S. 146 Z. 34 *diz ist: der son von dem vater.* — S. 147 Z. 9. Die Frage nach dem Verhältnis von *wesenheit* und *veterlikeit* ist die Frage, ob das Moment des Seins und der Einheit oder das des Werdens und der fruchtbaren Entfaltung das ursprünglichere sei. E. entscheidet: es sind nur begriffliche Unter-

schiede, in der Wirklichkeit der einen, lebendigen (und zu erlebenden) Gottheit sind sie eins. Es ist im Grunde das alte Problem, das zwischen den Eleaten und Heraklit verhandelt wurde. E. selber hat sich an diese Vorläufer angeknüpft. Die nur scheinbare Lösung Platos, der die Angelegenheit in ein Jenseits abschiebt, hat er ausdrücklich zurückgewiesen. — Z. 18 *allain der vater ursprung sei nach seiner person*, Denifle. — Z. 26. Persönlichkeit, Individualität *(eigenschaft)* faßt E. als Abgrenzung, Umschränkung; den in dieser Form beschlossenen Seinsgehalt nennt er ‚Natur'; aber der ‚Natur' ist es wesentlich, sich zur Individualität fortzubestimmen (Z. 30). — Z. 31 *âne underscheid und understôz der persône, und understôz*. — Z. 33 *ân sein natur, die daz wesen ist*. — S. 148 Z. 7 *allain wesen niht person*.

S. 148 Z. 12. Dieser und der folgende Absatz in den Traktathandschriften verstümmelt, gerade der entscheidende Gedanke, auf den alles angelegt ist, ist ausgefallen; besser erhalten Pf. 505, 26—506, 10. — Z. 26 *ûf dem si ruowe* L. — Z. 27 greift zurück auf S. 143 Z. 9 ff. — Z. 29. ‚Materie' hier im Sinne von Material: ihre Vorstellungen und Begriffe sind gleichsam das ‚Bauholz', aus dem die Seele die Bottiche und Verschalung zimmert für den eigentlichen Lebensgehalt. — S. 149 Z. 8 *wirfet sich in ir wesen alzemâle* (Pf.: *in einen winkel)*. — Z. 11 f. S. 191. — Z. 15. Gegenstand der Vernunft ist Gott und damit auch, als das zum Objekt zugehörige Subjekt, das eigene Ich; nicht jedoch die ungeschiedene Gottheit. Von dem vorausliegenden Erlebnis der Gottheit her weiß aber die Seele zugleich, daß der Gegensatz von Gott und Ich kein letzlicher, daß beide im Grunde eins sind. — Z. 23. Sehr mystisch klingt das Zitat aus Hiob bei Jostes: *Die gruntlicheit des mugenliches geistes chomet (er) and runt ze den orn der man*. Was meint er mit der *‚gruntlicheit'?* — Z. 28 nach *d*.

10. Von den Gerechten

Druck (Pfeiffer No. 65). — S. 152 Z. 32 *wider ist. ich han von dem gerechten gesprochen, daz er in allen dingen gelich ist*. — S. 153 Z. 20 *ir leben verliesen ob pîne noch helle* — Z. 25 *daz gotes ist min sin* L. — S. 154 Z. 26 *in dem innersten quel da quille ich uz d*. — Z. 27 *werc: alles waz*. — S. 155 Z. 26 *wâ der mensche*. — S. 156 Z. 5 *so wirt ouch das hûs niht*. — Z. 11. Daß auch diese Stufe des Gotteserkennens nur ein vorläufiger Standpunkt ist und keinen Einwand gegen die in der ‚Ewigen Geburt' vorgetragenen Lehre von der Vergottung begründet, dazu s. S. 193.

11. Von der Verheißung des Vaters

Druck (Pfeiffer No. 74). — S. 157 Z. 8 *mit sinen jungern az d*. — S. 158 Z. 1 *dâ enist nieman wan âne zal* L. — S. 159 Z. 19 *so ist in ze-*

mâle reht. — Z. 24. Der bei Pf. folgende Satz zu tilgen. — S. 160 Z. 31 *in der völle der gotheit.* — Z. 34 bei Pf. falsch interpungiert. — S. 161 Z. 21 *daz geschaffen oder geschepflich ist* L.

12. Von des Geistes Ausgang

Leider ist diese bedeutende Predigt nur in einer recht mangelhaften Wiedergabe erhalten, Druck von 1521 (Pfeiffer No. 56). Sie bietet den Stoff in arger Verwirrung; die in der Predigt selber gegebenen Anhaltspunkte ermöglichen jedoch die Wiederherstellung der ursprünglichen Anordnung. Sie kürzt am Inhalt: nach dem ersten Absatze gibt der Schreiber mit den Worten *hie ist gelobet Sant Johannes* selber an, daß er etwas überschlägt. Die rednerische Einkleidung ist liebevoll wiedergegeben, sonst aber stehen die Sätze oft hart und verbindungslos nebeneinander. Um der Lesbarkeit willen mußte da die Übersetzung den Zusammenhang deutlicher herausstellen. Mehrfach sind im Texte an entscheidenden Stellen einzelne Wörter ausgefallen, die sich jedoch aus dem Zusammenhange mit Sicherheit ergänzen lassen. Auch sonst zeigt der Text des Druckes eine Reihe Fehler, die Pf., der die Orthographie und an zwei Stellen den Ausdruck ändert, kritiklos übernommen hat. Von den Sätzen und Abschnitten, in die im überlieferten Texte das Wortmaterial gegliedert ist, ist ganz abzusehen.

Dem Thema entnimmt E. zur Behandlung nur den Begriff des Geistes. — S. 162 Z. 27. E. selber hat den Ausdruck *wirkendes werk* erläutert (Pf. 673, 23): „Man unterscheidet ein ‚wirkendes Werk' und ein ‚gewirktes Werk'. Das ‚wirkende Werk' ist selber Gott, das ‚gewirkte Werk' dagegen kann nicht Gott sein, es ist Kreatur." E. will mit der Prägung ausdrücken, daß hier das Gewirkte vom Wirkenden ungeschieden ist. In ihrem Urbilde genommen ist die Seele, und ebenso ein jegliches Ding, noch immer Gott. Bezeichnet man sie also schon als ‚Werk' Gottes, so ist, ob dieser Identität mit Gott, doch sie selber das Bewirkende. In diesem Sinne sagt E. mehrfach (so S. 185 Z. 12): ‚Ich bin meine eigene Ursache', d. h. mein eigener Schöpfer. — S. 163 Z. 14 *ûzer dem bodem des beckinnes* [nicht: *der sunnen!*] — Z. 34 *ir schwelge* d. (L.: *ir quelle*). Nicht ‚Duft' als etwas Objektives bedeutet *schwelge* hier, sondern, entsprechend dem folgenden ‚inneren Sprechen', das Duften als ein Tun der Lilie, in dem sie ihrem Wohlgefühle Ausdruck gibt, so daß das Wort sich der uns geläufigen Bedeutung annähert. — S. 164 Z. 2 *smackent mînem ûzern menschen.* — Z. 6 *als ie und ie mîn.* Im Folgenden (Pf. 181,1) die Vorlage durch Auslassungen völlig sinnlos. — Z. 27 *nieman. daz ist: got entwirt.* — Z. 34 ‚*die gote nach folgent in armüete und in ellendekeit*'.

Rieger (Wackernagel S. 419) erblickt darin ein Auflodern schroffer Asketik. Aber nicht des Menschen, sondern Gottes *armüete und ellendekeit*, sein Rückgang in die ‚Wüste der Gottheit' ist gemeint: der Satz ist nur Variation eines oft vorkommenden Dionysiuszitates, vgl. S. 202 Z. 21. Will man den Ausdruck doch auf den Menschen beziehen, so kann darunter natürlich nur die innere Armut und Selbstentfremdung verstanden werden, durch die wir aus dem Bannkreis des ‚Herrn und Schöpfers' heraustreten.

Der Hervorgang ‚Gottes' — und damit auch ‚der Welt' — aus der Gottheit, und wiederum der Rückgang Gottes in die Gottheit, trifft zusammen mit dem Ausgange des individuellen Menschengeistes aus der Einheit und seiner Rückkehr in die Einheit. Mein Welterlebnis, und wiederum mein Einheits- oder Gottheitserlebnis, sind dieser ewige Prozeß des Einen und Ganzen, gespiegelt in einer der Sondersetzungen dieses Einen.

13. Von Einheit im Werke

Druck (Pfeiffer No. 60). — S. 165 Z. 30 *meinunge, die*. — S. 166 Z. 19 *von einem liehte in der sêle*. Dieses ‚Licht' ist wohl zu unterscheiden von dem ‚natürlichen Licht', von der Vernunft, es bezeichnet vielmehr den Seelengrund, ‚das Fünklein'. Schon in der Bezeichnung als Fünklein liegt ja, daß es auch leuchten kann: derselbe Seelengrund, der nach seiten seines in sich Beschlossenseins eine Stille und Finsternis heißt, heißt nach seiten seiner Darstellbarkeit, seines sich Auswirkens, seines Erkennbarwerdens ein Licht. Zum Leuchten kommt er freilich erst in den Kräften. Wenn E. ihn Z. 32 unter der Bezeichnung ‚Kräfte der Seele' mitbegreift, so folgt daraus nicht, wie Lasson und Denifle meinen, daß er ihn mit einer ‚Seelenkraft' im technischen Sinne, mit der Vernunft indentifiziert habe. Es muß doch dem Redner erlaubt sein, auch einmal den produktiven Grund der unterschiedlichen Seelenvermögen als Kraft zu bezeichnen. E. ist der Intellektualist nicht, den man aus ihm hat machen wollen! — S. 166 Z. 22 *daz ist in nemende*. — S. 167 Z. 11. In der Bezeichnung des Absoluten als ‚Wesen' (hier sowohl im Sinne von essentia wie von esse) liegt immer noch eine Rückbeziehung auf das, dessen Wesen es ist: auf die göttlichen Personen bez. die Dinge. Der gottbegierige Funke dringt daher zu einem noch tieferen Begriffe vor, in welchem auch dieser Gegensatz getilgt ist. — Z. 16 *da benüeget ez deme liehte*.

14. Wie ein Morgenstern

In zwei stark abweichenden Nachschriften erhalten: 1) im Druck von 1521 (Pfeiffer No. 84), 2) in der Nürnberger Quelle, Jostes No. 31. Pf. gibt im ganzen den richtigen Aufbau. J. ist wohl nachträglich aus der Erinnerung aufgezeichnet. Es scheint, daß auch damals schon eine Eckehartische Predigt in

manchen Köpfen nichts als eine wüste Verwirrung hinterließ: hilflos treiben nach dem Sturme die Trümmer umher und legen sich aneinander, wie es der Zufall fügt. Aber auch Pf. hat Abschnitte, wo es arg hergeht. Hier bietet J. manchen wertvollen Anhalt; ebenso ist an mehreren Stellen der Ausdruck ursprünglicher. Die folgenden Textbemerkungen knüpfen an *d* (Pf.) an.

S. 168 Z. 22. E. benutzt hier eine nur bei ihm citierte scholastische Schrift ‚das Buch der 24 Philosophen'. Denifle hat das lateinische Original, oder wenigstens den von E. verwendeten Eingang und die Meistersprüche, in Erfurt aufgefunden und vorgelegt, Archiv II. 427.

S. 168 Z. 25. Pf. hat: *der nim ich iezuo zwei oder drie;* J.s Hdschr. *der nimm ich fünff.* ‚Offenbar ein Mißverständnis' fügt J. hinzu. Der einfache Vergleich mit E.s Vorlage ergibt, daß E. tatsächlich 5 Meistersprüche vorbringt. Es heißt ja auch gerade bei J. weiter: *ich la di ersten und di letzten zwei und sprech von dem andern!* Hiernach ist sowohl Zählung und Abgrenzung als auch der verstümmelte Wortlaut der Meistersprüche auszurichten.

S. 169 Z. 1. Wenn E. hier Gott als dem Begriffe des Seins *(wesen)* entnommen bezeichnet, so geht er dabei zunächst von dem volkstümlichen Seinsbegriffe aus, der nur ein sinnlich feststellbares Dasein in Zeit und Raum als Sein gelten läßt und alles, was in die Endlichkeitsschranken noch nicht eingegangen oder wieder herausgetreten ist, als Nichtseiendes bezeichnet. Er wehrt die Vorstellung ab, als sei Gott ein Seiendes neben anderem Seienden, wie er etwa bei der Gegenüberstellung von Schöpfergott und Kreatur aufgefaßt wird. Sein grundlegender Satz: esse est deus, Gott und das Sein sind identisch, wird dadurch nicht in Frage gestellt. Siehe die Verwahrung S. 170 Z. 19. Von hier aus steigt dann die Betrachtung höher auf.

S. 169 Z. 19. Jostes hat: *‚da end ist an weise und entweschet der weis und got in di freud'.* — Z. 33. Zu dem Ausdrucke *er wurket in unwesen wesen,* vgl. die Wendung: *unwesenlich wesen ist ober got und ober underscheit* (S. 185 Z. 9). — Dieser ausgebreiteten Welteristenz liegt zu Grunde eine ewige Welt, wo alles, auch das Individuelle, nur ewiges Moment in Lebensprozesse der Gottheit ist. Diese ganze Endlichkeit ist für E. eine Erscheinung an dem Einen und Ewigen, die durch die Vereinzelung und Verselbstigung der Untereinheiten entsteht und mit der zugleich auch wieder aufgehoben wird. Um den Unterschied vom raumzeitlichen Dasein zu betonen, nennt E. jene ewige Seinsweise ein Nichtsein. — Der Name Gott' ist in dieser Predigt durchgängig im umfassendsten Sinne zu nehmen: als Bezeichnung des einigen überpersönlichen Weltgrundes.

S. 170 Z. 8. Bei Pf. Verwirrung: 269,1—6 gehört hinter *bilde in got,* in

Wesensgrunde als dem produktiven Grunde der Seelenvermögen und dem psychologischen Orte der Vergottung hat E. von vornherein eine selbständige und zugleich die beiden Gegner beherrschende Stellung eingenommen.

S. 111 Z. 32 Der Glaube' stellt vor den Menschen das Bild Christi und damit das Ziel des Gottmenschentums hin. — S. 112 Z. 4 *er ist aber bêrhaft.* — Z. 13 *daz da ein obenheit ist.* — Z. 30 *daz lieht, daz wisende dises liehtes ist.* — S. 113 Z. 3 *diser überslac* E. — S. 114 Z. 27 *von ir götlikeit.* — S. 115 Z. 3 *unde ir nature glicheit götlicher nature.* — S. 115 Z. 16 *an dem puncte, da* E. — Z. 33 *von den namen.* — S. 116 Z. 1 *dar umbe sint die personen in der gotheit: nach* — S. 117 Z. 4 *unde niht der weselicheit. Dar umbe ist ze redenne. Nu verstêt mit vlize: alz daz reden sleht einen sluc in daz unreden, also sint die persone ein understôz dez wesens. ,Eya' war umbe heizet es ein Slac?* Mit *understôz* übersetzt E. den scholastischen Terminus hypostasis, suppositum. — Z. 9. Denn diese Unterschiede sind nicht so zu fassen, als ob es zuerst nur das Wesen gegeben hätte, und dann aus ihm die Personen hervorgegangen wären: es sind begriffliche Unterscheidungen, die die Wesensfülle der einen Gottheit sichtbar machen sollen. Vgl. S. 121 Z. 32. — S. 117 Z. 23 Pf. 388,31—36 zu tilgen E. — Z. 33 *bewegelichiu dinc. [als creaturen] Unbewegelicheit und bewegen ist niht als götliche persone unde nature: ez ist ein eigenschaft in der persone unde nature. Daz ist underscheid des wesens und der nature. ,als creaturen'* ist irreführende Randglosse. ,Das Bewegliche' ist zunächst die göttliche Natur, sodann die göttlichen Personen; die allerdings ebenfalls ,beweglichen' Kreaturen werden erst S. 118 Z. 23 in die Erörterung einbezogen. — S. 118 Z. 15 *uz der persone.* — S. 119 Z. 2 *in der sêle ist er wesenlich unde natiurlich.* — Z. 21 *alliu dinc vermac* E. — Z. 24 *niht von ir selber* E. — S. 120 Z. 27 *da wirt ez vergeistet* E. — Z. 33 *dar umbe hat er al.* — S. 121 Z. 4 *ingeschlozzenheit in des vaters schôze* E. — Z. 6 Pf. 391,18 lies: *der sôn gôtes ist in des vaters schôz.* — S. 122 Z. 23. Von dem Fünklein war aber im ersten Abschnitt nicht die Rede, ein Zeichen, daß unser Text lückenhaft ist. — Z. 28 *daz ist ein bilden.* — S. 123 Z. 9. Über E.s Begriff der Gerechtigkeit s. S. 151 ff. — S. 124 Z. 12 ,in der Ewigkeit' bedeutet aber nicht ,nach dem Tode', schon in diesem Leben kann und soll die Ewigkeit erlebt werden. Ein ,heiliges' Leben gehört der Endlichkeit und Zeitlichkeit an, denn Heiligkeit setzt noch immer ein endliches Selbst voraus, das mit Mühe und Arbeit überwunden wird. Vgl. den Eingang vom ,Zorn' S. 187. — S. 124 Z. 16 *er müeze nach volgen Kristo.*

6. Von dem Sohne

Pfeiffer No. 13, Druck von 1521 (b), Wackernagel No. 65. — S. 125 Z. 7 nach *d.* — Z. 11 *daz got* — Z. 19 nach W. — Z. 27. Was menschliche Natur sei, ist also nicht nach dem Durchschnitt, sondern an den höchsten menschlichen Erscheinungen zu bemessen. — S. 127 Z. 21. Es ergibt sich daraus von neuem, daß E. alles ‚religiöse' Tun, Frömmigkeit als besonderes Geschäft in jeder Gestalt verwirft. — S. 128 Z. 28. Nach der herrschenden Auffassung muß, was hier versäumt ist, im Fegefeuer durch Pein zurückerarbeitet werden. E. stellt alles auf dieses Leben. — Z. 33 *wêrlich inne müezen blîben.*

7. Vom getreuen Knechte

Pfeiffer No. 58, Druck von 1521. — S. 129 Z. 25 *wan got der ist guot unt divre mensche ist guot* L. — S. 131 Z. 32 *beten si den vater an.* — S. 132 Z. 5 *wider brahte* b. — S. 133 Z. 16. Mit L. den Text zu ändern liegt kein Anlaß vor; lies: *und ist doch ein ‚was daz ist'.* E. verdeutscht damit den scholastischen Terminus quod quid est, das aristotelische τὸ τί ἐστιν, die Bezeichnung des individuell und substantiell Existierenden. — Z. 30. Beachte die Umwandlung, die der Begriff des ‚Herrn und Schöpfers' damit erfährt. — Z. 35 *unde lebet und ist und ist frô daz er ist.*

8. Gottes Reich ist nahe

Pfeiffer No. 69. Eingang: *Unser lieber herre sprichet: ir sult wizzen, daz.* — S. 135 Z. 31 *minnende ist. Der mensche sol.* — S. 136 Z. 29. Man ergänze, um dem Sinne gerecht zu werden: ‚während meine Füße die Erde erkennen' Die Füße sind hier als Hauptorgan des Tastsinnes gemeint. Der mittelalterliche Mönch hatte mehr Gelegenheit, diesen Erdensinn auszubilden als der beschuhte Mensch von heute, der damit, wie an Eindrücken, so auch an Ausdrücken der ärmere ist. — S. 137 Z. 34 *in gote: wan si got erkennet, ouch danne.*

9. Von zweien Wegen

Herausgegeben von Pfeiffer, Zt. f. dtsch. Alt. Bd. 8, als Traktat Frankos, dann von Preger, Zt. f. hist. Theol. Bd. 34, der Eingang Bd. 36. Von ihm für E. in Anspruch genommen. Von den 5 Handschriften, in denen die Schrift erhalten ist, schreibt eine Baseler sie dem Bruder Franke von Cöln zu, eine Straßburger bezeichnet sie als eckehartisch, in den übrigen ohne Namen. Um den Mittelteil verkürzt steht sie im Druck von 1521 unter den Eckehartstücken. Entlehnungen aus ihr begegnen in den Aufreihungen und Bearbeitungen ecke-

hartischer Fragmente, so bei Greith, bei Jostes, ferner in Pfeiffers sog. Trakt. 11 (‚Überfahrt') und Trakt. 18 (‚Glosse'). Inhalt und Stil weisen auf E. Ein Bedenken ließe sich nur aus der Nachschrift (S. 149) herleiten, die in den meisten Quellen fehlt. Es ist nichts davon bekannt, daß E. irgendwann ein Schweigegebot auferlegt worden wäre. Aber daß, als der Inquisitionsprozeß gegen ihn schwebte, die Ordensoberen ihn zur Vorsicht in Rede und Schrift gemahnt haben, ist wohl möglich. Wahrscheinlich ist es aber nur eine spätere Zuschrift, mit der, nach Erlaß der Bulle, ein jüngerer Prediger die Schrift seines Meisters einem Kreise gottesfürchtiger Laien übermittelt.

Weder Pf. noch Pr. bieten einen erträglichen Text. Bei Pf. fehlen vielfach einzelne Worte, ja halbe Sätze, und der Herausgeber hat dann ruhig das Nächstfolgende dazugezogen und so einen Text erzeugt, der manchmal gen Himmel schreit. Pr. ist im ganzen besser, aber ebenfalls oft alles Sinnes bar, eine von Pr. beigegebene ‚Übersetzung' trägt zur Aufhellung nichts bei. Erst aus der Zusammennahme beider ergibt sich ein möglicher Text, der jedoch auf Schritt und Tritt der kritischen Ausrichtung unter Benutzung der übrigen Hilfsmittel bedarf. Der Text des Druckes (*d*) zeigt mehrfach orthodoxe Korrekturen. Die von Jostes (S. 14—15) vorgelegten umfangreichen Bruchstücke, vom Herausgeber nicht erkannt, sind interessant als Beispiel eines Textes, den man, nach Jostes, ‚rebus sic stantibus zur Not allenfalls passieren lassen könne'.

Unsere Schrift, der Form nach eine Kollazie, ergänzt sich mit der Kollazie S. 110. Auch sie zeigt Spuren von Auslassungen (Jostes 17, 12 findet sich ein zugehöriger Satz, der in unserem Texte nicht unterzubringen ist). Möglich, daß Franko der Redaktor einer gekürzten Fassung ist. — Die Textbemerkungen beschränken sich im wesentlichen auf Stellen, deren Text nicht aus der Kombination von Pr. und Pf. zu gewinnen ist.

S. 141 Z. 14. Freude und Furcht umschreiben hier den Umkreis des ‚Gedächtnisses', der Phantasie. Weder die *lautere consciencie* (Pf.) noch das *lautere gewissen* (Pr.), in welchem sich die Seele finden soll, sind moralisch zu verstehen: die Seele muß in ihrem Innersten frei sein von dem Wuste der Welt, um im Ewigen leben zu können. — Z. 23, vgl. S. 111. — Z. 25. *d* setzt beschwichtigend hinzu: *wer also geeinet ist mit gott, das er ein geist mit gottes geist worden ist, der ist darumb nit worden gott, also auch sant Paulus meynung nit ist, aber er ist also gereichet, das er ob einem wesen der natur ist.* — S. 142 Z. 8. Im Orig. ist das Bild vom Ringer hergenommen: *daz si tugent werff mit bewegenhait.* — Z. 17 nach *d.* — Z. 27. ‚Süße der Gottheit': die ideellen Momente in der Gottheit, welche den Fortgang aus der reinen Einheit in die gestaltete Vielheit bedingen und diese zugleich wieder zur Einheit

zusammenschließen. Es sind, wie das Folgende zeigt, kosmologische Motive. — Der Text durch Zusätze und Verschreibungen beeinträchtigt. Lies: *der ander fuoz ist din behegelicheit der ewigen fürsichtikeit. alleine got ewiclich angesehen habe die geschehenheit an allen dingen, im behagete doch niht dan got an allen dingen. nu möhte man vragen.* — Z. 34. Das ewige Urbild ist der ‚Sohn'. — S. 143 Z. 4 nach *d.* — Z. 10. Auch diese Fassung wird noch überboten in ‚Vom Schauen Gottes' S. 203. — Z. 25 ‚als dasselbe Licht'; *d* fühlt sich zu der Verwahrung veranlaßt: *wie wol doch zwey wesen da seind.* — Z. 29 ‚das hohe Gemüt': der Gipfel, die einige Spitze des „Gemütes", lat. acumen mentis — Z. 29 greift zurück auf Z. 10. — S. 144 Z. 1 Römer 11,33 — Z. 8 *diu kunst* (im Sinne von Wissenschaft) *gotes ist diu vernemunge sin selbes in einswebenden liehte.* (Jostes hat: *‚di chunst gotes ist verneigunge sein selbs.'*) Das folgende Pauluszitat, auf welches sich die Stelle aus Dionysius bezieht, ist bei Pr. und Pf. ganz ausgefallen, aber Greith S. 128 wenigstens zur Hälfte erhalten. — Z. 13 ‚den nie eine Kreatur gewandelt': eben darum soll die Seele aufhören ‚Kreatur' zu sein.

S. 144 Z. 27 *daz ist daz si uzberen und geben allin dinc.* ‚Gebären' ist Terminus für die Setzung der Personen, näher der zweiten Person; Pr. verbösert das *uzberen* in *uzkeren.* — S. 145 Z. 14 *‚mit aller volkomener selden'* (Pf. und auch Pr.s Handschr.) bedarf keiner Korrektur. — Z. 19 *alsus ist geoffenbaret daz wesen von dem uzgange der personen.* — Z. 22. Siehe die Ausführung S. 119 Z. 21. — S. 146 Z. 13. Der Grund für die Annahme einer Personenmehrheit, einer innerlichen Selbstunterscheidung in der Gottheit ist also die Welt mit ihrer Mannigfaltigkeit. Diese, in ihrer unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit und durchgehenden Stätigkeit, kann nicht begriffen werden ohne ‚die zweite Person', den Logos, den Hort der Urbilder. — Z. 13 *diz ist gesprochen von der vorsagten mugenheit des vaters,* nämlich vom Wirkungsvermögen des Vaters in Bezug auf die Dinge, nicht aber vom Vater, wiefern er als selber noch der unerzeugten Natur angehörig die zweite Person setzt. Pr. hat *‚versagten'* was ‚bedingt' bedeuten soll! Die richtige Lesart auch von Denifle handschriftlich belegt. — Z. 16 *übernütz der sun.* Pr. erfindet zur Erklärung seiner Lesart *‚übernütz den sun'* (so auch bei Pf.) ein neues mhd. Wort *nützen* im Sinne von merken, begreifen! — Z. 18 Greith S. 201. — Z. 22 *aber in dem ewigen fluz, in dem sie geflozzen sint.* — Z. 27 *ein fluz in der zeit* — S. 146 Z. 34 *diz ist: der son von dem vater.* — S. 147 Z. 9. Die Frage nach dem Verhältnis von *wesenheit* und *veterlikeit* ist die Frage, ob das Moment des Seins und der Einheit oder das des Werdens und der fruchtbaren Entfaltung das ursprünglichere sei. E. entscheidet: es sind nur begriffliche Unter-

schiede, in der Wirklichkeit der einen, lebendigen (und zu erlebenden) Gottheit sind sie eins. Es ist im Grunde das alte Problem, das zwischen den Eleaten und Heraklit verhandelt wurde. E. selber hat sich an diese Vorläufer angeknüpft. Die nur scheinbare Lösung Platos, der die Angelegenheit in ein Jenseits abschiebt, hat er ausdrücklich zurückgewiesen. — Z. 18 *allain der vater ursprung sei nach seiner person*, Denifle. — Z. 26. Persönlichkeit, Individualität *(eigenschaft)* faßt E. als Abgrenzung, Umschränkung; den in dieser Form beschlossenen Seinsgehalt nennt er ‚Natur'; aber der ‚Natur' ist es wesentlich, sich zur Individualität fortzubestimmen (Z. 30). — Z. 31 *âne underscheid und understôz der persône, und understôz.* — Z. 33 *ân sein natur, die daz wesen ist.* — S. 148 Z. 7 *allain wesen niht person.*

S. 148 Z. 12. Dieser und der folgende Absatz in den Traktathandschriften verstümmelt, gerade der entscheidende Gedanke, auf den alles angelegt ist, ist ausgefallen; besser erhalten Pf. 505, 26—506, 10. — Z. 26 *ûf dem si ruowe* E. — Z. 27 greift zurück auf S. 143 Z. 9 ff. — Z. 29. ‚Materie' hier im Sinne von Material: ihre Vorstellungen und Begriffe sind gleichsam das ‚Bauholz', aus dem die Seele die Bottiche und Verschalung zimmert für den eigentlichen Lebensgehalt. — S. 149 Z. 8 *wirfet sich in ir wesen alzemâle* (Pf.: *in einen winkel*). — Z. 11 f. S. 191. — Z. 15. Gegenstand der Vernunft ist Gott und damit auch, als das zum Objekt zugehörige Subjekt, das eigene Ich; nicht jedoch die ungeschiedene Gottheit. Von dem vorausliegenden Erlebnis der Gottheit her weiß aber die Seele zugleich, daß der Gegensatz von Gott und Ich kein letzlicher, daß beide im Grunde eins sind. — Z. 23. Sehr mystisch klingt das Zitat aus Hiob bei Jostes: *Die gruntlicheit des mugenliches geistes chomet (er) und runt ze den orn der man.* Was meint er mit der *‚gruntlicheit'?* — Z. 28 nach *d.*

10. Von den Gerechten

Druck (Pfeiffer No. 65). — S. 152 Z. 32 *wider ist. ich han von dem gerechten gesprochen, daz er in allen dingen gelich ist.* — S. 153 Z. 20 *ir leben verliesen ob pine noch helle* — Z. 25 *daz gotes ist min sin* E. — S. 154 Z. 26 *in dem innersten quel da quille ich uz d.* — Z. 27 *werc: alles waz.* — S. 155 Z. 26 *wâ der mensche.* — S. 156 Z. 5 *so wirt ouch das hûs niht.* — Z. 11. Daß auch diese Stufe des Gotteserkennens nur ein vorläufiger Standpunkt ist und keinen Einwand gegen die in der ‚Ewigen Geburt' vorgetragenen Lehre von der Vergottung begründet, dazu s. S. 193.

11. Von der Verheißung des Vaters

Druck (Pfeiffer No. 74). — S. 157 Z. 8 *mit sinen jungern az d.* — S. 158 Z. 1 *dâ enist nieman wan âne zal* E. — S. 159 Z. 19 *so ist in ze-*

mâle reht. — Z. 24. Der bei Pf. folgende Satz zu tilgen. — S. 160 Z. 31 *in der völle der gotheit.* — Z. 34 bei Pf. falsch interpungiert. — S. 161 Z. 21 *daz geschaffen oder geschepflich ist* E.

12. Von des Geistes Ausgang

Leider ist diese bedeutende Predigt nur in einer recht mangelhaften Wiedergabe erhalten, Druck von 1521 (Pfeiffer No. 56). Sie bietet den Stoff in arger Verwirrung; die in der Predigt selber gegebenen Anhaltspunkte ermöglichen jedoch die Wiederherstellung der ursprünglichen Anordnung. Sie kürzt am Inhalt: nach dem ersten Absatze gibt der Schreiber mit den Worten *hie ist gelobet Sant Johannes* selber an, daß er etwas überschlägt. Die rednerische Einkleidung ist liebevoll wiedergegeben, sonst aber stehen die Sätze oft hart und verbindungslos nebeneinander. Um der Lesbarkeit willen mußte da die Übersetzung den Zusammenhang deutlicher herausstellen. Mehrfach sind im Texte an entscheidenden Stellen einzelne Wörter ausgefallen, die sich jedoch aus dem Zusammenhange mit Sicherheit ergänzen lassen. Auch sonst zeigt der Text des Druckes eine Reihe Fehler, die Pf., der die Orthographie und an zwei Stellen den Ausdruck ändert, kritiklos übernommen hat. Von den Sätzen und Abschnitten, in die im überlieferten Texte das Wortmaterial gegliedert ist, ist ganz abzusehen.

Dem Thema entnimmt E. zur Behandlung nur den Begriff des Geistes. — S. 162 Z. 27. E. selber hat den Ausdruck *wirkendes werk* erläutert (Pf. 673, 23): „Man unterscheidet ein ‚wirkendes Werk' und ein ‚gewirktes Werk'. Das ‚wirkende Werk' ist selber Gott, das ‚gewirkte Werk' dagegen kann nicht Gott sein, es ist Kreatur." E. will mit der Prägung ausdrücken, daß hier das Gewirkte vom Wirkenden ungeschieden ist. In ihrem Urbilde genommen ist die Seele, und ebenso ein jegliches Ding, noch immer Gott. Bezeichnet man sie also schon als ‚Werk' Gottes, so ist, ob dieser Identität mit Gott, doch sie selber das Bewirkende. In diesem Sinne sagt E. mehrfach (so S. 185 Z. 12): ‚Ich bin meine eigene Ursache', d. h. mein eigener Schöpfer. — S. 163 Z. 14 *ûzer dem bodem des beckinnes* [nicht: *der sunnen!*] — Z. 34 *ir schwelge* d. (E.: *ir quelle*). Nicht ‚Duft' als etwas Objektives bedeutet *schwelge* hier, sondern, entsprechend dem folgenden, ‚inneren Sprechen', das Duften als ein Tun der Lilie, in dem sie ihrem Wohlgefühle Ausdruck gibt, so daß das Wort sich der uns geläufigen Bedeutung annähert. — S. 164 Z. 2 *smackent mînem ûzern menschen.* — Z. 6 *als ie und ie mîn.* Im Folgenden (Pf. 181,1) die Vorlage durch Auslassungen völlig sinnlos. — Z. 27 *nieman. daz ist: got entwirt.* — Z. 34 ‚*die gote nach folgent in armüete und in ellendekeit*'.

Rieger (Wackernagel S. 419) erblickt darin ein Auflodern schroffer Askese. Aber nicht des Menschen, sondern Gottes *armüete und ellendekeit*, sein Rückgang in die ‚Wüste der Gottheit' ist gemeint: der Satz ist nur Variation eines oft vorkommenden Dionysiuszitates, vgl. S. 202 Z. 21. Will man den Ausdruck doch auf den Menschen beziehen, so kann darunter natürlich nur die innere Armut und Selbstentfremdung verstanden werden, durch die wir aus dem Bannkreis des ‚Herrn und Schöpfers' heraustreten.

Der Hervorgang ‚Gottes' — und damit auch ‚der Welt' — aus der Gottheit, und wiederum der Rückgang Gottes in die Gottheit, trifft zusammen mit dem Ausgange des individuellen Menschengeistes aus der Einheit und seiner Rückkehr in die Einheit. Mein Welterlebnis, und wiederum mein Einheits- oder Gottheitserlebnis, sind dieser ewige Prozeß des Einen und Ganzen, gespiegelt in einer der Sondersetzungen dieses Einen.

13. Von Einheit im Werke

Druck (Pfeiffer No. 60). — S. 165 Z. 30 *meinunge, die*. — S. 166 Z. 19 *von einem liehte in der sêle*. Dieses ‚Licht' ist wohl zu unterscheiden von dem ‚natürlichen Licht', von der Vernunft, es bezeichnet vielmehr den Seelengrund, ‚das Fünklein'. Schon in der Bezeichnung als Fünklein liegt ja, daß es auch leuchten kann: derselbe Seelengrund, der nach seiten seines in sich Beschlossenseins eine Stille und Finsternis heißt, heißt nach seiten seiner Darstellbarkeit, seines sich Auswirkens, seines Erkennbarwerdens ein Licht. Zum Leuchten kommt er freilich erst in den Kräften. Wenn E. ihn Z. 32 unter der Bezeichnung ‚Kräfte der Seele' mitbegreift, so folgt daraus nicht, wie Lasson und Denifle meinen, daß er ihn mit einer ‚Seelenkraft' im technischen Sinne, mit der Vernunft indentifiziert habe. Es muß doch dem Redner erlaubt sein, auch einmal den produktiven Grund der unterschiedlichen Seelenvermögen als Kraft zu bezeichnen. E. ist der Intellektualist nicht, den man aus ihm hat machen wollen! — S. 166 Z. 22 *daz ist in nìemende*. — S. 167 Z. 11. In der Bezeichnung des Absoluten als ‚Wesen' (hier sowohl im Sinne von essentia wie von esse) liegt immer noch eine Rückbeziehung auf das, dessen Wesen es ist: auf die göttlichen Personen bez. die Dinge. Der gottbegierige Funke dringt daher zu einem noch tieferen Begriffe vor, in welchem auch dieser Gegensatz getilgt ist. — Z. 16 *da benüeget ez deme liehte*.

14. Wie ein Morgenstern

In zwei stark abweichenden Nachschriften erhalten: 1) im Druck von 1521 (Pfeiffer No. 84), 2) in der Nürnberger Quelle, Jostes No. 31. Pf. gibt im ganzen den richtigen Aufbau. J. ist wohl nachträglich aus der Erinnerung aufgezeichnet. Es scheint, daß auch damals schon eine Eckehartische Predigt im

manchen Köpfen nichts als eine wüste Verwirrung hinterließ: hilflos treiben nach dem Sturme die Trümmer umher und legen sich aneinander, wie es der Zufall fügt. Aber auch Pf. hat Abschnitte, wo es arg hergeht. Hier bietet J. manchen wertvollen Anhalt; ebenso ist an mehreren Stellen der Ausdruck ursprünglicher. Die folgenden Textbemerkungen knüpfen an *d* (Pf.) an.

S. 168 Z. 22. E. benutzt hier eine nur bei ihm citierte scholastische Schrift ‚das Buch der 24 Philosophen'. Denifle hat das lateinische Original, oder wenigstens den von E. verwendeten Eingang und die Meistersprüche, in Erfurt aufgefunden und vorgelegt, Archiv II. 427.

S. 168 Z. 25. Pf. hat: *der nim ich iezuo zwei oder drie;* J.s Hdschr. *der nimm ich fünff*. ‚Offenbar ein Mißverständnis' fügt J. hinzu. Der einfache Vergleich mit E.s Vorlage ergibt, daß E. tatsächlich 5 Meistersprüche vorbringt. Es heißt ja auch gerade bei J. weiter: *ich la di ersten und di letzten zwei und sprech von dem andern!* Hiernach ist sowohl Zählung und Abgrenzung als auch der verstümmelte Wortlaut der Meistersprüche auszurichten.

S. 169 Z. 1. Wenn E. hier Gott als dem Begriffe des Seins *(wesen)* entnommen bezeichnet, so geht er dabei zunächst von dem volkstümlichen Seinsbegriffe aus, der nur ein sinnlich feststellbares Dasein in Zeit und Raum als Sein gelten läßt und alles, was in die Endlichkeitsschranken noch nicht eingegangen oder wieder herausgetreten ist, als Nichtseiendes bezeichnet. Er wehrt die Vorstellung ab, als sei Gott ein Seiendes neben anderem Seienden, wie er etwa bei der Gegenüberstellung von Schöpfergott und Kreatur aufgefaßt wird. Sein grundlegender Satz: esse est deus, Gott und das Sein sind identisch, wird dadurch nicht in Frage gestellt. Siehe die Verwahrung S. 170 Z. 19. Von hier aus steigt dann die Betrachtung höher auf.

S. 169 Z. 19. Jostes hat: *‚da end ist an weise und entweschet der weis und got in di freud'*. — Z. 33. Zu dem Ausdrucke *er wurket in unwesen wesen*, vgl. die Wendung: *unwesenlich wesen ist ober got und ober underscheit* (S. 185 Z. 9). — Dieser ausgebreiteten Welteristenz liegt zu Grunde eine ewige Welt, wo alles, auch das Individuelle, nur ewiges Moment im Lebensprozesse der Gottheit ist. Diese ganze Endlichkeit ist für E. eine Erscheinung an dem Einen und Ewigen, die durch die Vereinzelung und Verselbstigung der Untereinheiten entsteht und mit der zugleich auch wieder aufgehoben wird. Um den Unterschied vom raumzeitlichen Dasein zu betonen, nennt E. jene ewige Seinsweise ein Nichtsein. — Der Name Gott' ist in dieser Predigt durchgängig im umfassendsten Sinne zu nehmen: als Bezeichnung des einigen überpersönlichen Weltgrundes.

S. 170 Z. 8. Bei Pf. Verwirrung: 269,1—6 gehört hinter *bilde in got,* in

Z. 18. — Zum Folgenden bieten Pf. und J. einen unmöglichen Text. Lies: *Kleine meister lesent in der schuole, daz aller hande wesen sei in zehen weis geteilt. Der acht sprechen si got zemâle abe. Dirre* (nämlich der übrig bleibenden zwei) *wisen berüeret got keine und er enbirt ir ouch keine.* (Jostes hat: *,noch verbirt in ir chein'*). J.s und Pf.s Lesart *di* bez. *die selben* statt *der acht* steht mit der Lehre der Scholastik wie auch E.s im Widerspruch. Die ,kleinen' Meister — die, welche den niederen Kursen vorstehen, während die ,großen' Meister die sind, welche die Sentenzen, d. h. Dogmatik lesen — tragen in der philosophischen Propädeutik die Lehre von den 10 ,natürlichen', will sagen aristotelischen Kategorien vor. Diese werden in der Lehre von Gott zurückgeführt auf die beiden ,theologischen' Kategorien, Substanz und Realition. Diese beiden aber spricht die Schullehre Gott nicht ab, sondern legt sie ihm bei. Siehe Pf. 608,9; *Meister Eckehart und auch ander meister sprechent, daz zwei dinc sint in gote: wesen und widersehen, daz da heizet* relatio. Auch E. also legt, wo es sich darum handelt, die ganze in Gott beschlossene Fülle sichtbar zu machen, diese Kategorien Gott bei: et sic manent in divinis tantum duo predicamenta: substantia et relatio (col. 58). Hier jedoch ist Gott als das letzte, in sich beschlossene Eine genommen, das namenlos und begrifflos ist. Die Bezeichnung als ,das Sein' (esse, *wesen*) setzt ihn bereits zu der Möglichkeit einer Welt, die als ,das göttliche Wesen' (essentia, *wesen*) zu der Möglichkeit einer Personenmehrheit in Beziehung. In diesem Sinne und nur gleichsam aus umgekehrter Richtung ist S. 171 Z. 14 *,wesen'* als Gottes Vorburg bezeichnet. Für die Anwendung des Substanzbegriffes nun fehlt bei Gott als der Einheit schlechthin die Fülle der von der einen Substanz zu unterscheidenden Accidenzen, für die des Begriffes Relation die Mehrheit der Beziehungspunkte. Erst indem Gott zum ,Vater' wird, untersteht er dieser Kategorie, oder wird er ,essentia cum relatione'. — Gott als dem schlechthin Einen kann auch nicht ,Güte' zukommen, da auch diese Relation, Beziehung auf ein Anderes ist. Der Einwand aus der Schrift (S. 170 Z. 32) wird aufgelöst, indem näher begrenzt wird, in welchem Sinne Gott gut genannt werden kann: sofern er sich mitteilt, sofern er, bildlich gesprochen, seine in sich beschlossene Einheit aufgibt und das Eine Sein sich besondert in die Fülle der Einzelwesen, oder: sofern das unum esse übergeht in das esse commune, in das esse omnium.

S. 170 Z. 16. *Aber sie sint ungelicher dinge bilde* E. — Z. 24. Das Augustinuscitat dient E. dazu, von ferne auf den Unterschied zwischen der bestimmungslosen Gottheit und den durch physische nnd ethische Prädikate bestimmbaren göttlichen Personen hinzudeuten. Die Bezeichnung ,Gottheit' scheint er in dieser Predigt geflissentlich zu meiden. — S. 171 Z. 11. *alse verre es an*

dem ist. — Z. 16. Ergänze entsprechend den verstümmelten Satz in Pf. — Z. 19 bei Pf. falsch interpungiert. — Z. 23. Vgl. dazu J. 27,8 und oben die Bemerkung zu S. 168 Z. 25. — Z. 25. *Nu nemen wir in in der sêle.*

S. 172 32. Der gütige Gott ist die Form, in welcher der begehrende, Gott als Vernunft die, in welcher der erkennende Mensch sich das Grundwesen gegenüberstellt. Auf dieser wesentlichen Geschiedenheit des wollenden Ich und seines Gegenüber, des gütigen Gottes, beruht es, daß ‚Gott mit seiner Güte mich nicht selig zu machen vermag'. Denn Seligkeit ist Einssein mit dem Grunde. Wohl hat die Vernunft vor dem Willen die wesentliche Richtung in die Einheit voraus (S. 174 Z. 23). Aber auch das vernunftgemäße Erkennen Gottes ist noch nicht die Seligkeit. — Der Abschnitt giebt E.s Stellungnahme in dem Streite zwischen Thomisten und Skotisten über den Vorrang der Vernunft, oder aber des Willens, in Gott wie im Menschen: während er für den Thomismus Partei nimmt, geht er zugleich über ihn hinaus. — Der Wortlaut zu Z. 32: *wan er enmöhte ez niht getuon,* läßt auch die Auslegung zu: ‚denn vielleicht hätte er keine Lust, es zu tun;' man hat darin einen Hieb gegen den Indeterminismus der skotistischen Willenslehre sehen wollen. Aber nirgend ist angedeutet, daß die Begriffe ‚Wille' und ‚Güte' hier nach skotistischer Sonderauffassung zu verstehen seien: E.s Abrechnung mit dem Begriffe der Güte Gottes ist allgemeiner und grundsätzlicher Natur. Der Zug der Gedankenführung (im richtig gelesenen Texte!) nötigt zu der ersten Auslegung. — Z. 33. Der richtige Text in J. 27,16 ff.; Pf.s Lesart: *Da von bin ich alleine sêlic* zeigt, auf welche einschneidenden Änderungen wir in unseren Texten gefaßt sein müssen. Der Aufzeichner von J. wäre der letzte gewesen, diese zu E.s Grundlehre genau stimmende Fassung aus Eigenem zu erfinden. — Der Mangel des hier eingenommenen Standpunktes ist daß Gottes Vernunft und meine Vernunft auseinanderfallen, Gott mir noch Gegenstand ist. Seligkeit, Vollendung ist erst dann erreicht, wenn der Erkennende und der Erkannte eins geworden. Der Schluß der Predigt (S. 175) führt die Betrachtung bis zu diesem Punkte fort.

S. 173 Z. 12. Verbessere entsprechend Pf., der hier und im Folgenden ganz unverständig ist. Natürlich ist zu lesen: *ich neme allez diz wörtelin* quasi. Pf.s ‚*meine*' ist wohl nur ein alter Druckfehler. Und daraus hat man gemacht, E. selber habe erklärt, daß er alle seine Ausführungen nur bildlich und gleichnisweise meine! Nichts lag ihm ferner! — Z. 21. *Als ein morgenstern, als der frie sterne Venus, des der fritac genennet wird.* Freitag: dies Veneris. — S. 174 Z. 12. *als ein morgensterne: ein gotgegenwürtiger mensche* — Z. 15. Siehe J. 28,8. — Z. 23. Dieser Absatz sowohl in Pf. wie in J. unvollständig und fehlerhaft, erst ihre Zusammennahme ergibt einen möglichen Text; siehe auch J. 32,4—8.

15. Von der Erneuung am Geiste

Pfeiffer No. 99, aus dem Taulerdruck. — S. 176 Z. 8 *hat got geschepfet* L. — Z. 10 *einen schrin geistlicher formen oder formclicher bilde.* Das überlieferte *formeloser bilde* ist für E.s Sprachgebrauch ein Widersinn, das Gedächtnis mit seinen *formelichen bilden* ist kontrastiert gegen das *bloze formelose wesen,* Z. 25. Pf. 585,25 findet sich, einer anderen Nachschrift entstammend, die gleichsinnige Variante: *ein ûfenthalt geistlicher forme unde vernünnftiger bilde.* Wie die Vernunft, so ist erst das Gedächtnis an *bild und form,* d. h. an etwas Vorstellbares gebunden. — S. 178 S. 9. Auch im Original in gereimten Versen. — Z. 23 *ein vingerlin: genüegen.* — E. scheint unter dem Concupiscibile mit Albertus ein auf das sinnlich Angenehme gerichtetes Streben, unter dem Irascibile mit Thomas ein Begehren, das wider alle Hemmungen sich durchsetzt, zu verstehen. Die Einfügung der lateinischen Termini entspringt einer stilistischen Absicht: der Redner hebt scheinbar gelehrt an, um überraschend in phantasievolles Spiel überzugehen. — S. 179 Z. 1 *zuo allen ziten sunder zit.* — Z. 8 *wan diwile nith ensint* L.—S. 179 Z. 26 *got als er got ist.* Der persönliche Gott ist nur die Darstellung der überpersönlichen, unvorstellbaren Gottheit. Im Verfolge ist unter der Bezeichnung Gott die Gottheit zu verstehen. — Z. 32 *als er ist ein nihtgot.*

16. Von der Armut am Geiste

Auch diese Predigt, eine der besser erhaltenen, ist nur durch den Taulerdruck überliefert. In Pfeiffers Abdruck (No. 87) sind zu den Fehlern seiner Vorlage noch einige hinzugekommen.

S. 180 Z. 27. ‚Bischof Albrecht' die gewöhnliche Bezeichnung für Albertus Magnus, der 1260—1262 Bischof von Regensburg war. — S. 181 Z. 11 *uz seiner barmherzikeit.* — Z. 27 *do er noch niht enwas d.* — S. 182 Z. 6. E. schränkt also das Wort Gott auf die Bedeutung ‚Herr und Schöpfer' ein, in diesem Sinne ist es im Folgenden zumeist zu verstehen. Indem er aber daneben im schroffem Bedeutungswechsel das Wort auch im weiteren Sinne gebraucht, gleichbedeutend mit Gottheit', ergibt sich das Paradoxe der Ausdrucksweise. — ‚Er war was er war' ist angelehnt an 2. Mos. 3,14: ‚Ich bin der ich bin', womit nach E.s Auslegung Gott sich als das reine, sich selber setzende Sein bezeichnet. Die sonst von ihm verwendeten Bezeichnungen der überpersönlichen Einheit scheint E. in dieser Predigt geflissentlich zu vermeiden. — Z. 17 *unde wir nemen die wahrheit d.* — Z. 31 *bekennen des gotes d.* — S. 183 Z. 16 *sol gotes quit und ledic stan* — Z. 22. Auch E. bedient sich, wo er nicht ge-

rade bis zur reinen, bestimmungslosen Einheit aufsteigt, dieser Begriffe zur Bezeichnung Gottes. — Z. 23. Das Einzelne als solches ist nicht Gegenstand des göttlichen Erkennens. — Z. 25 *nith enweiz noch bekennet kein dinc.* — Z. 28 *daz wesen gotes,* so ist, anschließend an das Vorhergehende, zu lesen; überliefert: *den weg gotes.* — S. 184 Z. 32 *ob gnade alz ob verstantnüsse* — S. 185 Z. 4. Der Unterschied, den Paulus zwischen sich und Gott macht und dann durch den Begriff der Gnadenwirkung nur notdürftig überbrückt, gehört nicht dem Erlebnis der Vergottung, oder richtiger Entgottung, sondern nur der nachträglichen Berichterstattung an. — Z. 21 *ich wêre nicht noch alliu dinc.* — Z. 27 *alhie bekenne ich mich creature d.*

17. Vom Zorne der Seele

Die Schrift ist nicht als Einheit überliefert. Aber sie ist oft und wechselnd ausgezogen worden, wodurch eine Wiederherstellung möglich wird. Mit dem gleichnamigen kurzen Fragment bei Pfeiffer (Trakt. 16) gehört zusammen Pf. 526,40—527,10 (Pf.s Trakt. 13 ist aufzulösen). Auch Stellen aus Pf.s sog. Trakt. 3 kommen in Betracht. Die Hauptmasse des zugehörigen Materials begegnet in einem mehrfach und abweichend überlieferten Stücke, eine Fassung bei Pf. als zweiter Teil von Trakt. 11 ‚Überfahrt'. Auch dieser „Traktat", ein Trümmergeschiebe, in dem Fremdbestandteile nicht fehlen, ist aus E.s Werken zu streichen. Zu den von Pf. genannten vier Quellen kommen noch die St. Gallener und die Nürnberger Handschr. (Greith S. 195; Jostes No. 37.) Diese bezeugen zugleich die Zusammengehörigkeit des Stückes mit den Zornfragmenten. Auf die Spur des richtigen Zusammenhanges führte erst die Berl. Handschr. Cod. germ. in quart. 191. Hier fehlt der störende Passus Pf. 502,31—503,15, ein Predigtfragment, vergl. Pf. 183,1; auch die Stuttgarter Quelle hat ihn nicht (siehe die Angaben Strauchs in Anz. f. deutsch. Alt. 1883). Zu tilgen ist ferner Pf. 505,26—506,10, ein Fragment aus ‚Von zweien Wegen', das an seiner Stelle mehrfach bezeugt ist. Der Übersetzung liegt nicht der oft verwaschene und verflachte Wortlaut bei Pf. zu Grunde, sondern die Berl. Handschr., wo die Diktion ursprünglicher. Doch auch bei ihr ist der Text oft durch Mißverstand und Zerstümmlung beschädigt, so daß stets das Ganze des überlieferter Materials in Betracht zu ziehen ist; auch die Verwirrung ist kaum geringer wie in den anderen Fassungen. Aus einem Haufen Trümmer galt es die Stücke zusammenzulesen, deren Bruchränder aneinander passen, bis allmählich die Fülle der Möglichkeiten sich zu einem einheitlichen Gebilde verengte. Trägt also auch die Anordnung ihre Bewährung zunächst in sich selber, so entbehrt sie doch an keiner Stelle der Bezeugung durch eine oder mehrere der Quellen. — Über das

Einzelne des vorausgesetzten Textes hier Rechenschaft zu geben ist bei der Beschaffenheit der Vorlagen nicht möglich.

Variationen über Themen aus dem Hohenliede, so könnte man das geistvolle Capriccio nennen, das in Form gaukelnden Spieles ganz ernstlich die Entwicklungsgeschichte der Seele und ihres Gottes bis zu beider Aufgehen in den einigen Wesenspunkt schildert.

S. 187. ‚Heiligkeit' setzt ein Selbst voraus, das sich dem Willen Gottes unterordnet, verbleibt somit in dem Gegensatze zwischen einem endlichen Ich und einem gegenüberstehenden, vorgestellten Gotte. Ein endliches Ich aber gehört immer der Zeit, nicht der Ewigkeit an. — Z. 13. Die Mahnung, alles was der Glaube darbietet, nur in Gott zu lieben, wendet sich gegen die von Bernhard aufgebrachte, von Franziskus erneuerte und in der Kirchenpraxis vorherrschende phantasiemäßige Frömmigkeit, die in dem andächtigen Verweilen bei den Menschlichkeiten des Lebens und Leidens Christi Religion zu treiben wähnt. — Z. 31. Statt die Gotterkenntnis, wie sie sich auf dem Standpunkte der Heiligkeit darstellt, zu geben (‚Gott der Allmächtige, der Allgütige, der Weise, der liebende Vater' u. s. f.), drängt E. sofort auf die neue Stufe der Ich- und Gottlosigkeit hin. Die Gesichtspunkte und religiösen Werte, mit denen die Kirche hantiert, dienen also nur als Ausgangspunkt und sind mit dem ersten Abschnitt erledigt. — S. 188—189: Der Seele ist das Demütigende ihrer Stellung, Geschöpf und Werkzeug eines äußeren Gottes zu sein, aufs Gemüt gefallen, sie will um jeden Preis diesem gegenständlichen Gotte entrinnen. Nach einer gottentnommenen Stätte geht ihr Suchen, aber weder in der Welt noch im eigenen Ich ist sie zu finden. Kann sie sich denn Gottes nicht entschlagen, so möge wenigstens Gott davon abstehen, sich um sie zu kümmern! (Die Erläuterung dieser spitzigen Äußerung geht am Schlusse bereits etwas über den hier von der Seele eingenommenen Standpunkt hinaus.) Besser, so überlegt sie weiter, es gäbe überhaupt keine Kreaturen, sondern bloß Gott: und sie selber wäre dieser Gott, der sich die Mühe des Schaffens spart und seine Herrlichkeit für sich genießt (S. 189). Aber daß sie sich damit Gottes Gemütsverfassung doch zu sehr nach dem Maße ihres eigenen engen Selbst ausgemalt hat, leuchtet ihr selber ein. So steigt sie denn höher: Das Eine Sein möchte sie sein, das dem Unterschiede von Gott und Kreatur, und damit auch dem Unterschiede der göttlichen Personen, voraufliegt. Denn wozu Gliederung, wozu überhaupt Vielheit, sie bringt ja zur Einheit nichts hinzu? Die Antwort: Das bloße Wesen, die reine Einheit ist nur eine Fiktion, die Dinge gehören mit zu Gott, Gott ist ebenso das Viele wie das Eine! — Aus der Vielheit der Welt lenkt

die Betrachtung zurück zu deren einigem, schöpferischem Mittelpunkte (S. 190). Ihm will die Seele sich vereinigen, um an seinen Schöpferkräften teilzuhaben. Wieder wird zwischendurch auf eine Stufe hingewiesen, die die Seele noch nicht erreicht hat: Nicht mit den Seelenkräften, nur mit dem Wesen läßt sich die Wesenseinheit erfassen! Die Seele, zu jenem Mittelpunkte auf dem Wege der Weltbetrachtung, der erkennenden Betätigung geführt, glaubt noch immer, es mit den Seelenkräften schaffen zu können. ‚Gott zu erkennen, wie er uns erkannt hat', mit ihm auf dem Fuße der Gleichberechtigung zu verkehren, Gottgleichheit also, nicht Gotteinigkeit, erscheint ihr noch als höchstes Ziel (S. 192). Ihr Wunsch wird ihr gewährt, aber sie muß die Erfahrung machen, daß sie mit allem Erkennen und Lieben schließlich doch nur ins Leere greift. Nur auf einen irgendwie gegenständlichen Gott kann ein Erkennen, ein Lieben sich richten, aber gerade diese Gegenständlichkeit, dieses Gegenüberstehen Gottes, das mit der Tätigkeit ihrer Kräfte unausweichlich gesetzt ist, ist das ewig Trennende (S. 193). So läßt sie denn auch von dieser höchsten Form des gegenständlichen Gottes, von Gott als dem all-einigen, aber mir, dem Erkennenden, gegenüberbleibenden Weltmittelpunkte, und beschreitet den letzten Weg, der noch bleibt: den ungeschiedenen Gott zu suchen im eigenen Innern, als den eigenen Mittelpunkt (S. 193). Es ist nicht mehr das enge Ich, welches Gott zu trotzen ausging, wohin sie damit zurückkehrt; sie hat erfahren, daß ein Ich, mag es sich noch so vergeistigen, sublimieren und in die Höhe steigen, Gott weder entrinnen noch ihn erreichen kann. In der Endlichkeit ihres Ich, dem eben damit Gott als ein ewig nur Angrenzender zugesellt ist, hat sie den Grund erkannt für die Vergeblichkeit ihres Beginnens und Aufbegehrens. Indem dieses spröde Ich sich endlich löst und zunichte wird, schwindet auch der Gott, den sie sich gegenüber wähnte: die Einheit ohn' alle Anderheit, mangels jeder angebbaren Bestimmung ein Nichts genannt, wird erlebt. Hier gibt es den Unterschied von Gott und Seele nicht mehr (S. 195), hier lebt sie in einer Verfassung, die höher ist als Erkennen und Schauen, und steht darum, wie über allem Erschaffenen, so auch über den typischen Gottschauern, den Engeln. In diesem ‚Nichts', dem in aller Bewegung ruhenden Mittelpunkte der inneren wie der äußeren Welt, findet die Seele, die ja ausging, die gottentnommene Friedensstätte zu suchen, die ewige, wandellose Stätte. Unwandelbarer ist sie hier als das Nichts, aus dem sie geschaffen ist. Denn von dem war das Dasein, das Eingehen in Wandel und Vielheit noch ausgeschlossen. Das ‚Nichts' aber, das sie nun geworden, hält alle Unrast und Vielheit, die Entwicklungsbewegung der Welt aufgehoben in sich; der ewige Prozeß hat sich zum Kreise geschlossen: sie ist nun selber das Eine, das aus seiner Gliederung und Zerspreitung in sich zurückgekehrt ist.

Herausgegeben von Preger, Gesch. d. dtsch. Mystik I. 484. Pr.s Text leidet an vielen Fehlern, die den Zusammenhang zerstören, dagegen korrigiert er des öfteren seine Vorlage, wo sie in Ordnung ist.

S. 200 Z. 6 *in welcher mâze* [Pr.: *materien!*] — Z. 7. Unter dem lumen gloriae versteht die Scholastik die übernatürliche Verklärung und Steigerung der menschlichen Erkenntniskraft, durch welche der Selige zu seinem himmlischen Geschäft, zum Schauen Gottes befähigt wird. — Z. 10. Von der *wurkenden Vernunft* spricht E. S. 92 Z. 17 — Z. 17 vgl. S. 77—78. — Z. 20 *als in dem. lieht der glorien.* — Z. 21. Hier der Text durch Auslassungen sinnlos; lies: *von gnaden gotes bin ich daz ich bin. Er spricht, daz er von gnaden sei, er spricht niht, daz er die genade sei.* — Z. 26 *daz genade noch anders ist;* das überlieferte *niht anders* widerspricht der sofort folgenden Bezeichnung der Gnade als ‚Form', zudem kam E. nicht mit nachdrücklichem *ich spriche* die herkömmliche Definition einleiten. — ‚Licht' bedeutet Erkenntnis. Für E. giebt es eine von Gott eingegebene Erkenntnis im eigentlichen Sinne nicht. Auch er spricht wohl von einer Vernunft, die von göttlichem Lichte erleuchtet ist. Für ihn ist aber diese Erleuchtung nicht eine unmittelbare göttliche Einwirkung, sondern die Auswirkung eines vergotteten Wesensgrundes. E. verwahrt sich gegen die Absicht, als könne dem Menschen, sei es auch im Jenseits, einfach eine Art höheren Auges, das lumen gloriae, eingesetzt werden, womit er nun Gott schaut, während er im übrigen ruhig der alte bleibt: vielmehr sein innerstes Wesen muß gewandelt werden. — S. 201 Z. 1 ‚Die Gnade bewirkt nichts', sie greift nicht unmittelbar in den Seelenbestand ein, um dort ein Einzelnes zu ändern oder ein neues Bestandstück einzuschieben; sie gibt der Seele nur eine neue ‚Form', eine neue Ordnung, sie setzt einen neuen Mittelpunkt in ihr, nach dem nun alles Einzelne sich ausrichtet. ‚Und sie erhebt auch die Seele über alles Wirken: Wie der im Erkennen vorausgesetzte Gegensatz zwischen dem Erkennenden aus seinem Gegenstande, so muß auch der im Handeln vorausgesetzte Gegensatz zwischen dem Wirkenden und dem Gegenstande seines Wirkens in die Einheit aufgehoben werden. Aus der Verhaftung an mechanische Kausalität und ein gegenständliches Erkennen, durch die wir als ein Ding unter Dingen gekennzeichnet sind, sollen wir uns erheben in die volle Lebensgemeinschaft der großen Einheit, wo weder ein Gott gegen eine Welt, noch ein Ding gegen Dinge gestellt ist. Aber nicht um einen bloßen Denkvorgang handelt es sich, eine Klärung unserer Begriffe, sondern um den Eintritt in eine höhere Lebensstufe. Um dem befangenen Sinne eine Ahnung der höheren Stufe zu vermitteln und den Widerstrebenden sanft hinüberzuleiten, bedient sich E. des geläufigen Be-

griffes der Gnade: die kein ‚Wirken' ist, kein gewaltsames Antun von außen her, sondern ein zwangloses, inneres Werden und Reifen des Begnadeten selber, bei dem er sich doch zugleich einer höheren Ordnung eingereiht fühlt.

Z. 10 *und ires eigen wercks.* — Z. 14 *niht enwiss den sich selben,* vgl. S. 182 Z. 31. — Z. 22 *das ist von gnaden zu sein.* — Z. 24 *in das, das sie selb ist.* — S. 202 Z. 2 *und in irer geschaffenheit hat sie got gemacht.* — Z. 10 *gothelt wan das.* — Z. 20 *angesehen, sein ewig wort.* — Z. 25 *das ewig pild zu seyn.* — Z. 30 *herüber will ich sprechen.* — S. 203 Z. 2. *dises spricht die geschrift. Also alle ding in der sele.* — Z. 10 *in meinem ewigen pilde enist got got, wan da enwurckt got.* — Z. 12. Der ‚Vater' stellt die Vermittlung dar zwischen dem persönlichen Schöpfergott und der überpersönlichen Gottheit ‚Der Vater allein gehört der ungenaturten Natur an und ist zugleich der erste in der genaturten Natur' (Pf. 537,32). — S. 204 Z. 18 *beraubung* bezeichnet den Mangel, das Fehlen einer Bestimmung, auf die das Wesen angelegt ist, lat. privatio, das aristotelische *στέρησις*, Gegensatz zu actus, *ἐνέργεια.* — Z. 19 *verstet, das etwas das ewig pild.* — Z. 31 *us dem tod.* — Z. 34 *von dem wercke der seligkeit* (oder dem *wercken,* aber nicht, wie Pr., *den wercken!*). — Z. 35 *selig machen muß,* wie Handschr.! — S. 205 Z. 12 *zu bekennen in dem werck die seligkeit, daz er seligkeit gebrauchte, da er creatur war.* — Z. 14. Wer Gott und einen Himmel voller Heiligen vor sich hat, ist ein Einzelner unter Einzelnen, ist ‚Kreatur'. Indem er aber die Seligkeit der Heiligen in sich nachbildet, vergeht ihm, was Gott, die Heiligen und ihn selber auseinanderhält. — Z. 21 *und im enist niht,* wie Handschr.! — S. 206 Z. 9 *die edel gotliche das ist die wurckende vernunft* — Z. 10 *gotes. In* — Z. 12 *nach der bewegung in eigenschaft.* — Z. 18 *die seligkeit hat.* — Z. 19 *alle ding. Nach.* — Z. 35 *nach aller weselikeit.*

Zu S. 206. Nachdem E. bisher den Prozeß des Entwerdens, bezeichnet durch die Stufen Kreatur — Urbild (Sohn) — Vater — Wesen, beschrieben und bis in den Einheitspunkt verfolgt hat, skizziert er nun den Prozeß in der umgekehrten Richtung, den Hervorgang der Vielheit aus der Einheit, wobei er zugleich die Begriffsgarnitur auswechselt. Der Begriff der Schaffenden Vernunft — der Name *wurckende vernunft* lat. intellectus agens, ist dem *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles nachgebildet — entstammt dem Systeme des Avicenna, wo er, dem strengeren Monotheismus des Islam entsprechend, an Stelle des ‚Sohnes' steht. Mit der gelegentlich ebenso genannten Erkenntniskraft (s. Anfang) darf man diesen Begriff nicht zusammenwerfen. In ihrer Fortbestimmung zu menschlicher Individualität genommen ist die Schaffende Vernunft vielmehr das, was E. den Grund oder das Fünklein nennt. Während andere Ausdrucksweisen den

Schein erwecken können, als sei das religiöse Erlebnis für E. ein Zustand bloßer Passivität, wird es hier ausgesprochen als des Menschen höchste Tat, als eine Leistung der eigentlich schöpferischen Kraft in ihm, die auch in ihrer Vereinzelung immer identisch bleibt mit der einen Schöpferkraft, welche die Welt durchflutet: In der ‚Konzeption' eines Kunstwerkes wie in der ‚Geburt Gottes in der Seele', in beiden betätigt sich eine ‚Schaffende Vernunft', beidemale ist für das enge Selbst das Schaffen ein erleidendes Erleben. — Das *got bekennen nach muglicher weise* hat mit dem Begriffe der möglichen Vernunft, wie E. ihn S. 92 Z. 23 formuliert, nichts zu tun: In unserer jetzigen Daseinsform kommt das Gotteserlebnis nur versprengt unter anderen Erlebnissen vor, es kann da sein, oder auch nicht; wir haben es nicht nur mit Gott zu tun, sondern auch mit einer Welt, beide fallen für uns immer wieder auseinander. Das wird, so hoffen wir, einmal anders werden: dann wird es kein Erlebnis mehr geben, das nicht eingeschmolzen wäre in die einige unverlierbare Seligkeit. Aber mag jetzt die Seligkeit auch wieder verloren gehen; indem sie erlebt wird, ist sie, heute und immer, das Eine, Schrankenlose, Ewige. Während die Verklärung durch das ‚Licht der Glorie' dem ‚Jenseits' angehört, wäre es ungereimt, wenn man für das von E. aufgerichtete Einheitserlebnis des Wesens sich erst begraben lassen wollte. Als die erfahrene Ewigkeit steht es von vornherein oberhalb der Zeit und gehört eben darum diesem Leben genau so an wie einem künftigen.

Von 1329 ab sind Eckeharts Schriften verfolgt worden. Die lateinischen Schriften schieden durch die Verurteilung der Lehre aus dem wissenschaftlichen Betriebe aus, erst Nicolaus Cusanus hat ein Jahrhundert später sich ihrer angenommen, dann gerieten sie wieder in Vergessenheit. Nur in zwei Exemplaren haben sich Teile des Hauptwerkes in unsere Zeit hinübergerettet. Die deutschen Schriften und Predigten wurden trotz der Bulle weiter abgeschrieben und verbreitet, sie sind verhältnismäßig reichlich überliefert. Aber die Verfolgung hat ihnen ihre Spuren nur allzutief aufgeprägt. Man half sich wie man konnte, um sie vor der Vernichtung zu retten: man tilgte den Verfassernamen oder ersetzte ihn durch einen Decknamen, man versetzte sie mit irreführenden Fremdbestandteilen, und vor den eigentlichen Schriften, deren Besitz zu Zeiten lebensgefährlich werden konnte, bevorzugte man Bearbeitungen, Auszüge und bloße Stellensammlungen. Als abändernder Umstand gesellt sich hinzu: keiner, der diese Dinge abschrieb, nahm daran ein gelehrtes, antiquarisches Interesse. Man schrieb sie zu eigenem Gebrauche, zu eigener Erbauung ab, von einer Verantwortlichkeit für ein gegebenes Formgebilde wußte man nichts. Befremdliches wurde ausgelassen oder geändert, anstößige Lehrpunkte stillschweigend berichtigt. Man überarbeitete die Vorlagen oft bis zur Unkenntlichkeit: man kürzte und zog aus, man füllte sie aber auch auf durch passend scheinende Stellen aus anderen Schriften Eckeharts, und führte wohl diesen oder jenen Punkt freihändig weiter. Immer in der Zeit der geschriebenen Bücher schwankt die Überlieferung solcher Werke am meisten, die von Anfang an nicht Würmerspeise, sondern Lebensbrot gewesen sind; auch beim Neuen Testament ist die Zahl der Lesarten Legion. — Dazu die Entstellungen durch Verschreibungen und Mißverständnisse, die dann, nachdem das Verständnis für Eckeharts Gedankenkreis geschwunden war, wie versteinert mit fortgeführt werden. Der Wandlungsprozeß, allmählich immer träger fließend, ist fortgegangen bis zu den ersten Drucken, vor allem der Sammlung vom Jahre 1521, die Adam Petri seinem Taulerdrucke angehängt hat. Es ist bessere Arbeit als das meiste, was seitdem geleistet ist: aber auch hier läßt sich die abändernde Tätigkeit der Herausgeber feststellen. Auch ihnen sind diese Gebilde keine Herbariumspflanzen, sondern triebkräftige Stöcke, die man pflegen, aber auch beschneiden muß; in den von Luther entfachten Kampf der Geister einzugreifen, ist Adam Petris ausgesprochenes Ziel. Zu alledem kommt, daß die Drucke, wie auch bereits die Abschreiber, ihre Vorlagen unbefangen dem Sprachgebrauche der eigenen Zeit anpassen. (In Pfeiffers Ausgabe ist dieser Tatbestand durch eine orthographische Rückdatierung etwas verdunkelt.) Inhaltlich wie sprachlich also haben die Texte, auf die wir angewiesen sind, einen Ausschlagswinkel von beiläufig 200 Jahren.

Die Predigten, die einen großen und wichtigen Teil der Werke ausmachen, unterstehen zudem noch besonderen Bedingungen. Von wirklichen Schriften, in denen die Form der Predigt eingehalten ist, sehen wir hier ab. Ob die eine oder andere auf eine Niederschrift des Redners zurückgeht, bleibe dahingestellt, in der Mehrzahl sind es sicher Nachschriften. Das besagt noch nicht, daß sie etwas Minderwertiges wären: es gab damals Hörer und Hörerinnen, die imstande waren, eine eckehartische Predigt aus dem Gedächtnis mit dem ganzen Schimmer der Ursprünglichkeit wieder hinzustellen. Wahrscheinlich hat Eckehart ebenso wie andere Prediger Nachschriften, die man ihm vorlegte, berichtigt und ergänzt und so beglaubigt. Die Erklärung von 1327 setzt voraus, daß Aufzeichnungen seiner Predigten verbreitet waren, die er selber als authentisch gelten ließ. Von mehr als 100 Predigten ist Kunde auf uns gekommen. Aber nur ein geringer Bruchteil ist in einer Fassung erhalten, die als Ersatz für das gesprochene Wort gelten kann. Daneben findet sich in den Quellen auch jede weitere Möglichkeit einer Wiedergabe vertreten, bis herab zur bloßen Hererzählung der Disposition oder einer konfusen Aufreihung flatternder Erinnerungsfetzen. Die einmal vorhandenen Nachschriften unterlagen dann ihrerseits wieder derselben Weiterverarbeitung wie die Schriften.

Es liegt auf der Hand, daß ein Stück der Veränderung und Verunstaltung, oder aber der gänzlichen Vernachlässigung um so eher anheimfiel, je stärker es vom Herkömmlichen abwich. Gerade von den nach Inhalt und Form eigentümlichsten Gebilden ist manches wohl für immer verloren. Das ausdrückliche Verbot richtete sich gegen die ‚Bücher jeder Art, einschließlich der kleinen Schriften (opuscula)‘: unter diesen ‚Bagatellen‘ werden wir die deutschen Schriften zu verstehen haben. Die Predigtnachschriften scheinen nicht von amtswegen verfolgt worden zu sein. So erklärt es sich, wieso manche der kühnsten Predigten in eindrucksvoller Ganzheit auf uns gekommen sind, während von den eigentlichen Schriften nur die mehr erbaulichen leidlich abgeschnitten haben.

Einen breiten Raum in einer Überlieferung nehmen Spruchsammlungen ein, welche beschauliche Gemüter sich aus ihrer Eckehart- und sonstigen Lektüre zusammenschrieben. Da das Papier teuer war, schrieb man hintereinander fort. Der Nächste nimmt denn das Aneinandergereihte für bare, tiefsinnige Einheit und schreibt wohl überzeugungsvoll an den Rand: Dies ist eine schöne Predigt Meister Eckehartens. Eine ganze Anzahl solcher Stammbücher oder mystischen Poesiealbums läuft in Pfeiffers Sammlung als ‚Traktate‘, andere findet man bei Greith, bei Jostes. Wertlos sind sie keineswegs; wenn man sie auflöst und soweit möglich, an ihren Ort zurückstellt, ergeben sie einen Variantenapparat, der manche Dunkelheit aufhellen hilft.

Überhaupt liegt ja in der Vielfältigkeit der Überlieferung auch zugleich eine Art innerlicher Selbsthilfe: das Falsche frißt sich gegenseitig auf. Äußere Kriterien aber für das Richtige gibt es nicht. Der letzte Prüfstein kann immer nur eine dem Autor vorahnende Einsicht in seinen Sinn und seine Meinung sein.

Eckeharts Schriften sind durchgängig in alemannischer Mundart überliefert. Eckehart, selber ein Thüringer, also sächsischen Stammes, hatte sich in Straßburg bei seiner geistlichen Wirksamkeit des Alemannischen zu bedienen. Vermutlich hat er auch so geschrieben. Er war wohl von seiner Frühzeit, von seinen Straßburger Studienjahren her genau mit dem Idiom vertraut; schon die Ordenssatzung verlangte es, daß die Mitglieder des Predigerordens die Sprachen der Nachbargebiete hinzulernten. Anscheinend hat auf Eckeharts Sprachkräfte die innige Berührung mit der alemannischen Mundart ebenso entschränkend und befruchtend gewirkt, wie später auf die Sprache des großen Franken Goethe.

Dem Buche ist ein Zeilenzähler beigegeben; die Zeilenangaben bezeichnen die Stelle im Druckspiegel

Inhalt

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig

Johannes Tauler, Predigten. 2 Bände Mit koloriertem Titelholzschnitt und 1 Tafel. Herausgegeben von W. Lehmann. br. M 32.—, geb. M 48.—

Heinrich Seuses Deutsche Schriften. 2 Bände. Mit 19 Holzschnitten. Herausgegeben von Walter Lehmann. br. M 32.—, geb. M 48.—

Das Büchlein vom vollkommenen Leben. (Eine deutsche Theologie.) In der ursprünglichen Gestalt herausgegeben von Herman Büttner. br. M 12.—, geb. M 18.—, Halbperg. M 40.—

Sebastian Franck, Paradora. Eingeleitet von W. Lehmann. Herausgegeben von Heinrich Ziegler. br. M 20.—, geb. M. 28.—

Theophrastus Paracelsus, Ausgewählte Werke. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. Franz Strunz.

Bd. I. Das Buch Paragranum. br. M 14.—, geb. M 22.—

Bd. II. Volumen Paramirum und Opus Paramirum. br. M 26.—, geb. M 36.—

Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann. Herausgegeben von Wilhelm Bölsche. 4. Tausend. (Neuauflage in Vorbereitung)

Immanuel Swedenborg, Theologische Schriften. Uebersetzt und eingeleitet von Lothar Briger-Wasservogel. Mit Porträt Swedenborgs. br. M 20.—, geb. M 32.—

Johann Amos Comenius, Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens. Übertragen von Zdenko Bandnitz. br. M 15.—, geb. M 26.—

Arthur Bonus, Religion als Wille. Grundlegendes zur neuen Frömmigkeit. br. M 7.50, geb. M 12.—



